



780563 890022

La presente antología ofrece por primera vez al mundo de habla hispana la obra de un pensador que se suicidó y cuya muerte fue conclusión de una argumentación ontológica.

Sandra Baquedano Jer



Filosofía de la redención Philipp Mainländer

Filosofía de la redención

Antología
Philipp Mainländer

Estudio preliminar
Sandra Baquedano Jer



Traducción
SANDRA BAQUEDANO JER

PHILIPP MAINLÄNDER

LA FILOSOFÍA
DE LA REDENCIÓN

Antología

Estudio preliminar
SANDRA BAQUEDANO JER



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

LA FILOSOFÍA DE LA REDENCIÓN
Antología

Distribución mundial para lengua española

Primera edición, FCE Chile, 2011

Mainländer, Philipp

La filosofía de la redención (Antología) / Philipp Mainländer

Chile: FCE, 2011

140 p. : 13,5 x 21 cm. (Colec. Filosofía)

ISBN 978-956-289-092-2

Esta publicación contó con el auspicio de la Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo de la Universidad de Chile

© Fondo de Cultura Económica

Av. Picacho Ajusco 227; Colonia Bosques del Pedregal;

14200 México, D.F.

©Fondo de Cultura Económica Chile S.A.

Paseo Bulnes 152, Santiago, Chile

Registro de Propiedad Intelectual N° 207.078

ISBN 978-956-289-092-2

Coordinación editorial: Fondo de Cultura Económica Chile S.A.

Diseño de portada: Fondo de Cultura Económica Chile S.A.

Diagramación: Gloria Barrios A.

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra –incluido el diseño tipográfico y de portada–, sea cual fuera el medio, electrónico o mecánico, sin el consentimiento por escrito de los editores.

Impreso en Chile – Printed in Chile

ÍNDICE

Estudio preliminar. *Sandra Baquedano Jer* 9

La filosofía de la redención

Prólogo 45

I. Sobre el origen del universo 47

II. La ley universal del debilitamiento de la fuerza 59

III. Teleología del exterminio 65

IV. Humanidad, civilización y Estado ideal 79

V. El santo y el demonio 95

VI. Libertad y necesidad 115

VII. Apología del suicidio 125

VIII. Perspectiva hacia el vacío 133

Fuente: *Die Philosophie der Erlösung* 139

ESTUDIO PRELIMINAR

EL PESIMISMO ENTRÓPICO EN LAS COSMOLOGÍAS FILOSÓFICAS DE LA VOLUNTAD

Una antología es una colección de fragmentos escogidos de una obra. Como toda selección filosófica, esta labor suele estar antecedida por la exégesis que el antologador y traductor hayan hecho del tratado. En este caso, la elección de esta antología se enmarca dentro del proyecto "El pesimismo entrópico en las cosmologías filosóficas de la voluntad". Si bien en el sistema de extracción de los pasajes queda íntegra la visión de Mainländer, abrimos el camino para que el lector haga su propia lectura de *Die Philosophie der Erlösung*. El objetivo principal de este proyecto VID (SOC 09/14-2), financiado por la Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo de la Universidad de Chile, fue únicamente traducir la presente antología de la obra capital de Mainländer.

Agradezco al profesor Franco Volpi (†), quien a comienzos del año 2009 me instó, estando en Padua y Vicenza, a concretar este proyecto. Aquel encuentro académico formaba parte del itinerario filosófico correspondiente a la investigación posdoctoral que antecedió a este proyecto. Al profesor Volpi debo también el posterior encuentro y correspondencia con el mayor experto de la obra de Mainländer, Herr Dr. Winfried Müller-Seyfarth, editor de la obra completa del filósofo y fundador de la Sociedad Internacional consagrada a sus estudios. Los extractos que forman parte de esta antología los traduje en base al criterio que utilizó Herr Prof. Dr. Ulrich Horstmann en la primera parte de su libro *Vom Verwesen der Welt und anderen Restposten* (pp. 31-82). El señor Peter Schmid

realizó correcciones y perfeccionó la traducción que está ahora en manos del lector. Estando en Bayamo, en el marco de la mencionada investigación, el Dr. Sergio Pérez Barrero, uno de los mayores suicidiólogos con los que hayamos contado, me hizo entrever sabiamente sobre textos y personajes cuya popularidad en la historia de la literatura habían elevado las tasas de suicidio; es el caso del joven Werther, por nombrar quizás el ejemplo más clásico.

Presentar por primera vez al mundo de habla hispana la filosofía de un pensador que se suicidó y cuya muerte fue conclusión de una argumentación ontológica, no busca incitar el suicidio, sino más bien ayudar a canalizar a través de la vida el estancamiento existencial de quien padezca una avidez vital de la nada.

Dedico esta traducción a la memoria de Bernardo Ortiz M., un fiel amante de la sabiduría, que luego de hacer estudios de teología ingresó en 1997 como estudiante al Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile. Tanto él como otras personas que han resuelto dejar este mundo, trazaron con tal redención un camino sin fronteras reales que no he dejado de recorrer.

LA GRAN OBRA: VIDA Y MUERTE DE MAINLÄNDER

Philipp Batz nació el 5 de octubre de 1841. Se consideraba a sí mismo como hijo de una violación conyugal.¹ Tanto su madre como su abuela habían sido forzadas a casarse por pactos entre terceros. A raíz de ello, la abuela se sumía con nostalgia en oscuras visiones y presentimientos interiores, quedando engolfada en pensamientos místicos y religiosos. Philipp recordaba que su madre tenía un temple melancólico, rayano en la locura, y confesaba que él había heredado de ambas mujeres su carácter. Tuvo seis hermanos, tres de los cuales se suicidaron.

¹ Fritz Sommerlad, "Aus dem Leben Philipp Mainländers", en Winfried Müller-Seyfarth (1993), *"Die modernen pessimisten als décadents": von Nietzsche zu Horstmann. Texte zur Rezeptionsgeschichte von Philipp Mainländers Philosophie der Erlösung*, editorial Königshausen und Neumann, Würzburg, p. 95.

Philipp recibió su formación escolar en Offenbach, su ciudad natal, situada a orillas del río Main. De ahí proviene su seudónimo Mainländer (región del Main). A los quince años abandonó la Realschule de Offenbach e ingresó a una escuela de comercio en Dresde, donde permaneció dos años. Su padre, Georg Wilhelm Batz, dueño de una fábrica de cueros, había previsto para él una carrera asociada al oficio de comerciante. Albergaba el anhelo de que su hijo fuese un científico de confianza que hiciera aportes en su rubro, como por ejemplo en el curtido de cueros, colores, tinturas, etc.

En aquel tiempo, existía cierta amistad entre el conocido escritor Gutzkow y la familia Batz. Fue por intermediación de aquel que el joven Philipp vivió en Dresde junto al Dr. Heisig, un profesor que influyó en su formación intelectual. Además, el esplendor cultural de la época le permitió tomar clases en la ciudad —situada a orillas del Elba— de arte y estética, visitar los museos y asistir al teatro. Era el ambiente propicio para potenciar su talento como literato. El profesor Heisig intentó persuadir al padre para que concediese a su hijo seguir una carrera humanista.

Ese mismo año, 1858, Mainländer emigró a Italia a fin de concretar una práctica de comercio, país donde se acentuó su vocación intelectual. Aprendió italiano y leyó a Dante, Petrarca, Boccaccio y Leopardi en original. Mas, también en ese tiempo se sumió en largas depresiones. No sólo padeció un amor no correspondido, sino sobre todo la muerte de su hermano. En Messina, a unas pocas horas de donde él se encontraba, Daniel se había suicidado.² Ocurrida la tragedia, recibió con sumo retraso dos cartas de su hermano fallecido. En la primera le rogaba que lo fuera a visitar a Sicilia, en la segunda le informaba que había decidido quitarse la vida después de haber colapsado en la espera.³ Un amargo resabio que sin duda acentuaría el anhelo de Mainländer de encontrar una liberación al tormento que le significaba la vida.

² Guido Rademacher (2008), *Der Zerfall der Welt. Philipp Mainländer*, editorial Turnshare, Londres, p. 47.

³ *Op. cit.*, p. 48.

La intención de acelerar el curso de la suya incidió en su tendencia a cavilar persistentemente sobre la posibilidad de ser soldado para morir en el campo de batalla. La idea de perecer combatiendo no reflejaba tanto su patriotismo como su amor o pasión por la muerte, que era mucho más fuerte. Esto transmiten las historias que narra, quedando descrita la ley universal del sufrimiento en el destino de los personajes y la muerte como una redención de tal tormento. Escribió poemas de amor, dolor, anhelo de muerte y experiencias intensas con la naturaleza, remembranzas probables de Leopardi. Redactó la trilogía de un drama histórico: *Die letzten Hohenstaufen*. Los restos de su personaje principal, Federico II, descansan en Sicilia, donde se suicidó su hermano. Muchas historias y



Mainländer en Nápoles.

personajes los tomó de la vida real.⁴ El rasgo común que comparten es que ellos en general están dispuestos a morir, ya sea por sus amores, sus ideales, etc.

En 1863, Mainländer decidió volver a Alemania, presionado por cumplir la misión encomendada por sus padres: hacerse cargo de la fábrica de cueros. Para el poeta y filósofo esta labor significaba más un castigo que un premio. Entre 1864 y 1866 vivió en casa de ellos, tratando de conducir la firma de su padre del mejor modo posible. Llevó una vida bastante austera y de especial cuidado a su madre. Tenía un trato muy íntimo y cariñoso con ella, y únicamente abandonaba la casa para trabajar. En 1865, luego de un paseo a orillas del Rin, la encontró muerta. En lo afectivo, fue una pérdida irrecuperable, ya que su madre significaba todo para él. En la figura de Catharina Luise no sólo se plasmaba el amor a la madre, sino también a la mujer, la hija. Su muerte afectó enormemente tanto a él como al resto de la familia.

Mainländer sintió que el eje de su vida había cambiado y un nuevo rol comenzó a girar sobre sí. Debía hacerse cargo de su hermana Minna. Fue una época dura, los referentes emotivos y existenciales parecían haberse esfumado. Gutzkow, luego de una estadía en Weimar, concluyó que su vida no era valiosa y ese mismo año, tras una grave crisis psiquiátrica, intentó quitarse la vida.

Mainländer logró sobrellevar en parte la muerte de su madre, por un lado, sumiéndose en una apasionante vida intelectual. Por otro, contrastaba la aspiración de morir por algo valioso, con lo cual aceleraría en el fondo el tortuoso proceso que le provocaba vivir. De hecho, en 1866 expresó explícitamente el anhelo de sacrificarse por una Alemania unificada. Después de diversos intentos fallidos en los que no pudo irrumpir en el campo de batalla ni hacerse soldado, se consagró con mucho más ahínco a las letras, el teatro y luego plenamente a la filosofía.

Vivió cinco años en Offenbach como un verdadero ermitaño. El padre, en tanto, vendió su fábrica en el otoño de 1868, con lo cual Mainländer en un comienzo se sintió liberado de las obligaciones

⁴ *Op. cit.*, p. 61.

comerciales relativas a su familia. Sin embargo, luego de esta venta los negocios sucesivos terminaron en fracasos. Si bien el padre ya no podía mantenerlo, por intermediación de él consiguió entrar como corresponsal de un banco en Berlín, el año 1869.⁵ El sueldo que recibía al inicio le alcanzaba para vivir con extrema humildad. Su esperanza de entrar a la armada había nuevamente fracasado.

Luego del ajetreo cotidiano que le significaba el trabajo, Mainländer se apartaba del mundo para cultivar su erudición. En soledad se dedicó a estudiar antropología, historia natural, política, ciencias sociales, poesía alemana y, en particular, filosofía. Leyó críticamente a Heráclito, Platón, Aristóteles, Escotus, Locke, Berkeley, Hume, Hobbes, Helvetius, Herbart, Condillac, Fichte, Hegel y Schopenhauer. Sin embargo, fue esta última filosofía aquella que verdaderamente lo había cautivado desde mucho antes.⁶ Leía al padre del pesimismo como un devoto lee la Biblia e incluso confesó que en horas de entusiasmo llegó a prometerse solemnemente a sí mismo: "quiero ser tu Pablo".⁷

Debido al éxito de sus labores comerciales, Mainländer comenzó a recibir una serie de gratificaciones monetarias. Con ello, en él despertaría el deseo de convertirse en escritor independiente y consagrarse por completo a la filosofía y las letras, pero en un pueblo más pequeño, alejado del centro urbano. En 1870 quiso llevar a su hermana Minna a vivir consigo, puesto que el padre había tenido que vender la casa y la familia estaba disuelta. No obstante, estalló la guerra franco-alemana y la mudanza de su hermana no pudo concretarse. Entonces, una vez más renace su afán por luchar (de hacer algo por defender su patria) y, en definitiva, morir por un ideal. A causa de su edad, sabía que no podía presentarse voluntariamente. Sin embargo, en julio de ese año ocurrió un vuelco decisivo en el conflicto bélico. A causa de la adversidad de la guerra y el número de bajas, se enteró por la prensa de la época de que

⁵ Philipp Mainländer (1999), *Die Macht der Motive. Literarische Nachlass von 1857 bis 1875* (Tomo IV), edición de Winfried Müller-Seyfarth, editorial Georg Olms, Hildesheim/Zürich/New York, p. 325.

⁶ Sommerlad (1993), p. 98.

⁷ Sommerlad (1993), p. 102; Rademacher (2008), p. 131.

extraordinariamente se aceptarían voluntarios, sin la habitual distinción restrictiva de edad. De inmediato Mainländer tomó clases de esgrima y en agosto de 1870 se incorporó como coracero al cuartel del regimiento de la guardia prusiana. Lo que fuera una infelicidad para los soldados, para Mainländer era un único objetivo: morir en el campo de batalla, tan sólo morir, pues la vida en términos generales no significaba algo distinto de esa lucha.

Sin embargo, no fue tan simple, pues un par de semanas después tuvo que abandonar el cuartel debido a un agudo trastorno nervioso. Mainländer lamentaría más tarde no haber estado en las batallas decisivas que se libraron después de su retirada. Ya como civil, retomó el plan de recoger a su hermana Minna y llevársela a Berlín. Pensaba que no se encontraba bien en Offenbach y que no podía desarrollar su talento como escritora allí donde estaba. Pero, al viajar el año 1871 en su búsqueda, encontró a su padre enfermo, por lo que decidió renunciar al año siguiente a su puesto y hacerse cargo de él.

Fue en esa época cuando Mainländer tomó conciencia de la necesidad de ordenar el caos filosófico que había trazado en diversos escritos y el de aquellos otros que aún eran sólo pensamientos. Escribió en un estado de ensoñación el primer bosquejo de *La filosofía de la redención*. Luego de ocuparse intensamente con Kant y Schopenhauer, en tan sólo cuatro meses, redactó un segundo bosquejo de la obra. En el otoño de 1873, la concluyó provisoriamente. Continuó escribiendo, incluso bajo diversos estados febriles. A causa de tales ensoñaciones no se dio cuenta de que la Bolsa de Viena había quedado en bancarrota y a raíz de esto había perdido casi la totalidad de su dinero.⁸ Al enterarse, comenzó a buscar trabajo y tras diversos intentos fue aceptado en un banco de Berlín.

Las penurias económicas lo hicieron retornar a Berlín, esta vez junto con su hermana, en vista de juntar el dinero suficiente para mantener al padre. No era su ideal. Tenía recuerdos muy tristes de su estadía allí; le agobiaba saber que entraría en una ruina de otro tipo, pero decidió finalmente aceptar el cargo que le habían

⁸ Mainländer (1999), Tomo IV, p. 334.

ofrecido. Sintió la estancia en Berlín como un suplicio, parecido al que experimentó Schopenhauer durante su permanencia en la ciudad, cuando fracasó como docente y desde donde terminó huyendo del cólera, epidemia que acabó con la vida de Hegel. El tormento finalizaría para Mainländer al presentar al banco su renuncia, en marzo de 1874, finiquitando al mes siguiente su último día de trabajo.



Mainländer como coracero en Halberstadt entre octubre de 1874 y noviembre de 1875.

Al poco tiempo, el filósofo fue llamado a Halberstadt para incorporarse como coracero en el regimiento de Magdeburgo; aceptó, aunque el rumbo que seguiría en los meses que le restaban de vida estuvo marcado por otra naturaleza de rigor. Escribió intensamente entre junio y septiembre. Se levantaba cada día a las siete de la mañana. Trabajaba hasta las diez y luego se daba un baño a orillas del Main. Decía que la corriente le ayudaba a escribir su obra, que lo liberaba, que le daba fortaleza. A mediodía comía aprisa un pan o algo improvisado y trabajaba sin descanso hasta las siete de la tarde. Como resultado de estas arduas jornadas, concluyó a fines de septiembre el primer tomo de *La filosofía de la redención*. En 1875 terminó el segundo tomo de la obra, año en el que sufrió un colapso espiritual. Sentía un profundo vacío y comenzó a cuestionarse cómo mezclar teoría con praxis. En su última carta, el autodidacta pide que su obra recién concluida sea remitida directamente a Minna, a Gutzkow y a otros dos profesores. El 31 de marzo de 1876 llegó desde Berlín a Offenbach la primera edición del primer tomo de *La filosofía de la redención*. Al día siguiente, en la noche del 1 de abril, Mainländer se ahorcó.

El supremo cumplimiento, que ha de atreverse a acometer el suicida, es la abdicación en pro de la nada, cuyo llegar a ser lo anula él mismo, anulándose a sí mismo como resultado de una avidez vital de la nada que se trasciende a sí misma.

Luego de su muerte, el padre del filósofo quedó sin apoyo alguno. Falleció en 1884. Minna herró por distintos lugares, vivió un tiempo en casa de Gutzkow y se hizo cargo de publicar el segundo tomo de la obra. Cumplida esta deuda se suicidó. Ninguno de los hermanos se casó ni tuvo hijos.

Die letzten Hohenstaufen, la trilogía de un drama histórico de Mainländer, apareció en una editorial de Leipzig el año 1876. La novela *Rupertine del Fino* fue publicada en 1899. Los breves fragmentos dramáticos en torno a Buda aparecieron en una revista religiosa el año 1917. Con la publicación de *Meine Soldatengeschichte*, los trabajos editoriales de la obra de Mainländer parecían llegar a su fin. Recién el año 1999 aparece su obra completa, editada por el tanatólogo y filósofo Winfried Müller-Seyfarth.

¿SERÁ POSIBLE EL SUICIDIO DE DIOS?

Mainländer tiene una cosmovisión propia acerca del origen del universo. Dios, saturado de su propio superseder, resuelve que la no existencia es mejor que la existencia. Conforme a ello, al igual que el *Big Bang* del comienzo-final de todos los tiempos, se suicida, ávido de no ser: "Esta unidad simple que ha sido, ya no existe más. Ella se ha fragmentado, transformándose su esencia absoluta en el universo de la multiplicidad. Dios ha muerto y su muerte fue la vida del universo".⁹ A diferencia del anuncio de la muerte de Dios, cuya popularidad se suele atribuir a Nietzsche, no son los seres humanos quienes han matado a Dios, sino que es él mismo quien lo ha hecho. Los astros señalan, no obstante, que no se deshizo de inmediato en la nada, sino que surgió el universo de la multiplicidad, un mundo en lucha. La motivación de este acto sólo pudo ser resultado de una autorreflexión, pues nada podía existir junto a la unidad precósmica. Dios se encontraba, por así decirlo, en absoluta soledad y por consiguiente no podía ser motivado ni impedido por algo externo a ejecutar su única y gran obra.¹⁰ A este hecho se le atribuye su ser omnipotente, aunque en su generalidad no lo haya sido, puesto que su poder no podía ser autoaniquilado. Su omnipotencia, su poderío abarcaba todo el ser. Fuera de él, nada existía. En este sentido, su ser estaba limitado por nada. Este *nihil* constituyó su único obstáculo.¹¹

Mainländer resume sus teorías centrales acerca de la desintegración de la unidad en la multiplicidad, la transición del campo trascendente hacia el inmanente, la muerte de Dios y el origen del mundo, en siete resultados; el segundo atañe a este respecto: "Su esencia fue el obstáculo para la entrada inmediata en el no ser".¹² Su poderío en relación consigo no era omnipotente en cuanto no

⁹ Philipp Mainländer (1996), *Die Philosophie der Erlösung* (Tomo I), edición de Winfried Müller-Seyfarth, editorial Georg Olms, Hildesheim/Zürich/New York, p. 108.

¹⁰ Mainländer (1996), Tomo I, p. 323.

¹¹ Mainländer (1996), Tomo I, p. 324.

¹² Mainländer (1996), Tomo I, p. 326.

podía por sí mismo ser exterminado de inmediato y por completo. Este obstáculo radicaba en Dios.

Para la intuición de un sujeto cognoscente, no podía existir ningún ser más perfecto que el de una unidad simple en la trascendencia, por lo que tras la resolución divina no podría haber aspirado Dios en su suma perfección a un ser distinto y mejor.¹³ En definitiva, tenía sólo la posibilidad de ser o no ser, y la filosofía de Mainländer reflexiona sobre la prevalencia de su negativa, cuya consecución inmediata, si bien fue el único gran impedimento, dio, no obstante, origen a la vida, pues lo que hoy se distingue como medio y meta yacía unido en la trascendencia de un modo insoluble.

En un comienzo existe una vuelta repentina e inconcebible de perfección, sin tiempo ni espacio, que tiende hacia la nada. Increíblemente, esta es, en su descarga energética, lo que hoy la ciencia llamaría convencionalmente *Big Bang*. El curso irreversible de esta explosión originaria se extiende, a través de su fuerza omnipotente de creación, hasta el exterminio de toda su precedencia, la cual únicamente se encuentra aún presente *existiendo*, pero deviniendo hacia su extenuación.

Mainländer es consciente de sus límites: *existió* efectivamente una unidad simple, sin embargo, no es posible descifrar en modo alguno lo que fue. Sólo afirma que su ser fue saturado por su propio superseder y que no se asemeja a ningún ser que podamos concebir, porque todo ser que se conoce es, por el contrario, un ser cuya manifestación es movimiento o devenir.¹⁴

Si bien la muerte de Dios genera la vida, el curso vital no es distinto al proceso lento de desintegración divina. A través de la descomposición relativa al suicidio de Dios, Mainländer explica la multiplicidad y la igualdad esencial de las cosas por medio de la ley de causalidad. Como filósofo de la inmanencia, sondea el universo mediante su capacidad de conocimiento, la cual se basa en una

¹³ Mainländer (1996), Tomo II, p. 509.

¹⁴ Mainländer (1996), Tomo I, p. 320.

unidad precósmica que se ha dividido en la multiplicidad y que ya no existe más.

¿Cómo se ha redimido el Dios trascendental por sí mismo? Como pensador consecuente de la inmanencia, responde aludiendo a principios inmanentes, a saber: voluntad y espíritu, los cuales no los utiliza como condiciones de conocimiento *constitutivos* para indagar en la resolución de la obra de una unidad precósmica, sino que estima la obra de la desintegración o transición mediante principios *regulativos*.¹⁵ De este modo, el suicidio de Dios o la transición despersonalizada de una unidad hacia la multiplicidad, es pensado *como si* se hubiese tratado de la decisión consciente de un acto de voluntad motivado. Mainländer aplica la libertad sólo al campo de la trascendencia, es decir, a Dios antes del universo.¹⁶ Voluntad y espíritu son adjudicados a una unidad precósmica en cuanto no podía existir ningún afuera y la motivación de la obra sabemos que sólo pudo ser resultado de una autorreflexión. Cometido el suicidio, todo en el universo forma parte de la resolución divina de abrazar el no ser. La tendencia ocurre consciente o inconscientemente con estricta necesidad. De lo contrario, no se podría alcanzar la meta, a saber: el *nihil negativum*. Precisamente para lograr su consumación, la suma total de fuerzas presentes en cada fragmento ha de estar madura para la muerte.

El hecho es que la autoconsciencia posibilita negar la perpetuación y tender hacia la autoaniquilación, para consumir finalmente el gran ciclo de la redención del ser. La filosofía mainländeriana se origina en un nuevo saber, que no reconoce estar fundamentado en una fe, pero que descansa en una confianza y elogio divino a la muerte.¹⁷

El universo no surgió por un deseo de creación divina, sino que fue el resultado de un agotamiento de voluntad divina. La descomposición de Dios, a saber: la desintegración de una unidad precósmica denominada Dios, que tiende hacia la multiplicidad

¹⁵ Cfr. Winfried Müller-Seyfarth (2000), *Metaphysik der Entropie*, editorial VanBremen, Berlín, p. 43.

¹⁶ Mainländer (1996), Tomo II, p. 507.

¹⁷ Mainländer (1996), Tomo I, p. viii.

inmanente llamada humanidad, no es infinita. El tránsito del ser a la nada finaliza, por consiguiente, en el no ser y nuestra vida sólo es consecuencia o secuela de un Dios que resolvió suicidarse.

EL SUICIDIO DE LOS MORTALES EN SCHOPENHAUER Y MAINLÄNDER¹⁸

Cuando la explicación del suicidio se aborda desde la sociología o la psicología, se impone en general el discurso crítico que persigue su prevención. La metafísica de la voluntad de vivir no está exenta de aquella tendencia. Desde la perspectiva de un noúmeno volente, el suicidio no es considerado señal de *querer* dejar de vivir; por el contrario, resulta ser la manifestación más fehaciente de aceptar y afirmar una vida sin sufrimientos.¹⁹ Sin embargo, cuando las circunstancias no permiten gozar de esa vida o simplemente no permiten superar la condición sufriente en ella, el individuo obra, según Schopenhauer, conforme a su naturaleza como "voluntad metafísica", a la cual, al estar fuera del *principium individuationis*, le es indiferente la permanencia de cada individuo en particular. Esto último nos podría llevar a una aparente contradicción si consideramos que el fin de la voluntad es perpetuarse en el ser, a través de muchos individuos que ayudan a conservar la especie. Sin embargo, tal argumentación es fácilmente refutable si consideramos que no todos los individuos son aptos para la especie y, por lo tanto, útiles para cumplir aquel objetivo de la voluntad. Para Schopenhauer, el hecho de que la voluntad, por sobre el fenómeno del nacimiento y la muerte, jamás deje de manifestarse, es argumentación suficiente para condenar el suicidio. Con este

¹⁸ Una primera versión de este apartado se encuentra en el artículo que titulé "¿Voluntad de vivir o voluntad de morir? El suicidio en Schopenhauer y Mainländer", *Revista de Filosofía*, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, N° 63 (2007), pp. 117-126.

¹⁹ Arthur Schopenhauer (1986), *Sämtliche Werke. Die Welt als Wille und Vorstellung*, texto crítico editado por Wolfgang Frhr. von Löhneysen, editorial Suhrkamp Taschenbuch, Stuttgart/Frankfurt a. M., Tomo I, § 69, p. 541.

se niega el individuo; precisamente a esto remite la raíz latina *sui* del *suicadere* (matar a uno mismo), es decir, se destruye el yo en particular, pero no se niega la voluntad, ni por lo tanto la especie. En otras palabras, la destrucción voluntaria del cuerpo es la destrucción aparente y fenoménica de la objetivación más directa de la voluntad de vivir, mientras que ella, la cosa en sí, al no ser negada, permanece intacta. Al no negarse la voluntad, la nada es ilusoria. "Y él cree arreglar su miseria/ A través de la muerte./ ¡Cómo se ha engañado!/ Aquí se escondió detrás de un arbusto./ Ahí está solo y desnudo,/ y todo lo que aquí le horrorizó/ está en él prolongado./ ¡Cómo se ha engañado!"²⁰

La condena de orden moral que surge de la metafísica del noúmeno volente se resume en el hecho de que el suicida no puede dejar de *querer*. El acto de darse muerte a sí mismo es resultado de afirmar en la adversidad las *ganas* de haber llevado una vida más afortunada, sin tormentos. Sin embargo, al no haber podido *satisfacer* en esencia ya "nada" en ella, el suicida suprime el fenómeno, en este tiempo y en este lugar, dejando la cosa en sí intacta. El suicida detesta el sufrimiento, a diferencia del renunciante, que detesta los *goces* de la vida. El primero afirma la voluntad de vivir suprimiendo el fenómeno de la vida. El segundo, en cambio, niega la esencia de ella, es decir, el *querer* vivir.

Un dolor que se torna intolerable, un sufrimiento que se vivencia como lo absoluto, no puede dejar de generar una necesidad imperiosa de descanso o alivio. Como antítesis del dolor ilimitado, sobreviene la avidez vital de la nada. En esta situación límite es posible distinguir una avidez vital de la nada como manifestación pura e inmediata del padecimiento vivenciado, a diferencia de su aspiración, que puede estar mediada por reflexiones abstractas. Podríamos decir que el suicidio es la mayor parte de las veces una conjunción de ambos fenómenos, es decir, tanto una desesperación por dejarse caer en una nada subjetiva, como un anhelo por

²⁰ Matthias Claudius (1774), *Auf einen Selbstmörder*, Obras completas, responsable de la redacción del texto Jost Perfhall, editorial Deutscher Bücherbund, Stuttgart, pp. 624-625.

alcanzarla. Lo que busco enfatizar es reconocer el estatus del sufrimiento con que se identifica aquella avidez vital de la nada que puede anteceder un suicidio, ponderando con ello aquella *necesidad* que puede esconderse tras la "elección" de abandonar la vida. Sólo el alma sabe cuán tolerable es este o aquel dolor, y no es uno quien "decide" cuando la necesidad de la nada se ha tornado más vital que la vida misma.

Muchas parecen ser las causas que podemos hipotéticamente suponerle al suicidio; lo cierto es que todas las razones suficientes no resultan ser a menudo fuente definitiva de comprensión para quien haya sentido alguna vez compasión por alguien que lo haya cometido. Creo que muchos hombres que se figuraron, antes de suicidarse, que el cometer dicho acto podría implicar comenzar la existencia de una nueva vida, con más dificultades aún, indiferentes hubieron de pensar en ella, porque fue la propia vida la que se les tornó insoponible. A raíz de esto, el suicidio es realizado sin distinción de credo por personas que han sido minadas por alguna tristeza espiritual, independientemente de que esta tenga una explicación psicopatológica o no. Este hecho hace pensar que el acto, en estos casos, puede ser antecedido por una reflexión serena y sensata que, en silencio, una y otra vez, se torna en un hábito mental que engendra esta avidez vital de la nada. Es verdad que los hábitos mentales son más fuertes que los físicos, pero necesidad no es siempre indicio de una desesperación obvia. Sin embargo, siempre nos quedamos con esto último. No hay maldad en ello, es una sensibilidad más visible, más evidente, pero no por eso menos superficial. ¿Quién no podría anhelar con nostalgia la muerte de alguien al verlo sufrir y padecer un dolor intolerable, si sabemos que dicho lamento es irreversible? Eurípides dijo una vez: λύσει μ' ὁ δαίμων αὐτός, ὅταν ἐγὼ θέλω (Dios me libertará cuando yo lo desee).²¹ Sólo veo en ello que la muerte parece ser aquí la solución al tormento de la vida.

Cuando se trata, sin embargo, de un sufrimiento de orden espiritual, el dolor muchas veces no alcanza la superficie del lamento;

²¹ Eurípides (1982), *Bacchae*, edición de E. Christian Kopff, editorial G. Teubner, Leipzig, p. 21 (498).

quienes rodeamos a este ser corremos el riesgo de permanecer como hipnotizados por aquel silencio que favorece que dichos "Hombres ante el abismo" acaben con el show de la vida y se bajen así repentina y sorpresivamente del escenario de todos los tiempos —así como una vez hubo un Mario que fue bajado del escenario por un Mago.²² "Nadie se suicida solo./ Nunca nadie estuvo solo al nacer./ Tampoco nadie está solo al morir."²³ Ante un suicidio, lo absurdo cobra sentido, los detalles ínfimos se pueden transformar en variantes decisivas. Se precisa un público de seres indiferentes, cuya pasividad pudo haber actuado de estímulo para acabar con el acto final y descender del escenario, donde se vive el show de la vida. Habría que saber si el mismo día en que alguien cometió un suicidio, esperaba esa persona una llamada o una carta que no recibió o sucedió que simplemente un pariente o un amigo le habló con un tono indiferente.

Schopenhauer condena el suicidio a partir de su metafísica, sin considerar que quien padece un dolor tan intenso puede olvidar todo credo o proyección de vida individual y eterna. Perpetuar la vida sería prolongar una tortura. Es precisamente mediante la *fe* en la voluntad de vivir desde donde se reprueba el suicidio como un acto inútil y egoísta, incluso en enfermos psiquiátricos, pese a saber el filósofo qué clase de dolores comporta la locura: "La locura es el *Lethe* de un dolor enorme",²⁴ pero de un dolor que no es de orden

²² Cfr. Thomas Mann, *Mario und der Zauberer*. Veo en la figura del Mago la voluntad de vivir y en los seudoespectadores, la hipnosis colectiva a la que puede llevar su afirmación, hasta que impávidos nos enteramos de que un hombre se ha suicidado, y nos hacemos conscientes de que fuimos uno más de los espectadores indiferentes que formábamos parte activa del espectáculo.

²³ Cfr. Antonin Artaud (1971), *Van Gogh el suicidado por la sociedad*, traducción de Aldo Pellegrini, editorial Argonauta, Buenos Aires, p. 118. Artaud obró según esta premisa: "Si me mato no será para destruirme sino para reconstruirme". Para Artaud, cuando la dualidad cuerpo-espíritu se vuelve intolerable, el suicidio se presenta como el medio para abandonar el cuerpo y avanzar heroicamente en un acto de desprendimiento hacia el riesgo mortal de quitarse la vida. Sin embargo, lo cierto es que no se suicidó.

²⁴ Schopenhauer, *Vorlesungen über die gesamte Philosophie, d. h. die Lehre vom Wesen der Welt und von dem menschlichen Geiste* (1990), en cuatro partes, primera parte: *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens*, edición e introducción de Volker Spierling, editorial Pieper, München, p. 396. *Lethe* significa olvido. Pese a que *Lethe* hoy en día se utiliza en alemán en femenino (*die Lethe*), Schopenhauer se refiere a él en masculino (*der Lethe*), para aludir a la representación mitológica del río del olvido,

físico.²⁵ Cuando Schopenhauer anula en estos casos los efectos prácticos e inmediatos del suicidio, se aleja mediante su concatenación argumentativa no de la temática concerniente al dolor, sino que lo teoriza hasta transformarlo en una mera abstracción, y es precisamente a partir de ella desde donde legitima su condena. El suicidio no me parece ser de ningún modo "un acto completamente infructuoso e insensato" en el círculo de enfermedades esquizofrénicas, maniaco-depresivas u otras tantas de la misma índole.²⁶ Son casos en los que la persona destruye un yo, el cual no sólo se le escapa, sin poder dominarlo, sino que la mayor parte de las veces se transforma este en el peor de sus enemigos.²⁷ En este hecho se reflejaría, según mi opinión, la imagen de la contradicción más patente que sufre la voluntad de vivir consigo misma; sería "la obra maestra de Maya",²⁸ puesto que fuera de esta lucha a todo trance que se da en la diversidad de las objetivaciones, el individuo se declara, por así decirlo, la guerra contra sí mismo.

Señalo como contraargumento el caso de la locura, considerando la ausencia de condiciones que permitan acceder a un conocimiento mejor o a una conciencia continua que posibiliten negar la voluntad de vivir. No debemos ignorar este hecho al ponderar, desde la crítica schopenhaueriana, el suicidio como el equívoco que se produce en el modo de enfrentar el dolor, al ser anulado con este el único camino válido donde puede proyectarse un ideal de redención: "El sufrimiento le ronda y le abre como tal la posibilidad de negar la voluntad, pero él lo ahuyenta de sí al destruir el fenómeno de la voluntad,

del cual bebieron los muertos descendiendo al submundo del olvido. Marcel Zentner (1995), *Die Flucht ins Vergessen, Die Anfänge der Psychoanalyse Freuds bei Schopenhauer*, editorial Wissenschaftliche, Leipzig, p. 222. El daño de un "dolor desmesurado" explicaría el "estropicio de la memoria". Cfr. A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlass* (1985), Tomo I "Frühe Manuskripte" (1804-1818), edición de Arthur Hübscher, editorial Deutscher Taschenbuch, München (148), p. 88.

²⁵ Schopenhauer (1986), Tomo I, § 36, p. 276.

²⁶ Schopenhauer (1986), Tomo I, § 69, p. 542.

²⁷ Cfr. R. D. Laing (1988), "La estructura del falso-yo", *El yo dividido. Un estudio sobre la salud y la enfermedad*, traducción de Francisco Gonzalez, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México. El chileno Jenaro Prieto presenta en *El socio, sensu allegorico*, esta problemática.

²⁸ Schopenhauer (1986), Tomo I, § 69, p. 542.

el cuerpo, por lo que la voluntad permanece inquebrantable".²⁹ En lo anterior se realza el hecho de que la voluntad no puede ser destruida más que por el conocimiento o la conciencia, y ningún acto de violencia puede aspirar jamás a dicho fin. Sólo negándose la voluntad de vivir se puede acabar *definitivamente* con el dolor que significa el fenómeno de la vida; sin embargo, eliminando el fenómeno no se puede acabar con la esencia de esta. Producto de ello, Schopenhauer se detiene principalmente en las consecuencias de orden ontológico, deslegitimando la eficacia inmediata del suicidio.

Si bien Mainländer pudo ponderar el sentido y el significado de la negación de la voluntad de vivir, dicha conciencia lo lleva a un resultado radicalmente distinto. Para el discípulo de Schopenhauer, la moral cristiana no es otra cosa que un mandamiento de suicidio lento,³⁰ el cual se puede lograr tomando conciencia de la caída y de la decadencia profetizada sobre el destino del mundo. Esto queda de manifiesto no sólo en la vida de Cristo, sino también en la de Buda. Ambos, según el filósofo, habrían expresado el suicidio *sensu allegorico* a través de sus vidas.

De lo anterior se desprende una cosmovisión que concibe la historia universal como la oscura agonía de los fragmentos que correspondieron a un Dios y que defiende, en algunos casos, debido a ello, el suicidio como meta para acelerar dicho proceso de destrucción. En consonancia con esto, sólo una teleología del exterminio es capaz de aliviar aquel dolor cuyo proceso es un padecer irreversible, por lo que únicamente se debe colaborar con la desintegración total del mismo. ¿Y cómo lograrlo?, a través de la autodestrucción o autodesintegración. Para Mainländer, el dolor no es un *δεύτερος πλοῦς*, sino sólo parte de un engranaje que se debe terminar de desintegrar. Por eso, él defiende su propia metafísica: "El verdadero significado metafísico del universo, el credo de todos los buenos y justos, es la evolución del universo con la humanidad a la cabeza. El universo es el punto de tránsito, pero no para un estado nuevo, sino para la aniquilación, la cual, desde

²⁹ *Op. cit.*, pp. 542-543.

³⁰ Mainländer (1996), Tomo II, p. 218.

luego, se encuentra fuera del universo, es metafísica".³¹ Sustenta su visión transmutando el concepto de negación schopenhaueriano por el de destrucción:

Quisiera, en adelante, destruir además todos los motivos fútiles que puedan amedrentar a los hombres que buscan la noche sosegada de la muerte. Y si mi confesión —que me quitaré de encima en calma la existencia, cuando mi anhelo por la muerte aumente en ínfima medida— puede tener el vigor para apoyar a cualquiera de mis prójimos en su lucha contra la vida, entonces, lo efectúo en este acto.³²

En la misma línea de la confesión, Camus, casi un siglo más tarde, sostiene: "Matarse, en cierto sentido, y como en el melodrama, es confesar. Es confesar que se ha sido sobrepasado por la vida o que no se la comprende".³³ Sin embargo, ambas confesiones difieren entre sí. El hecho es que Mainländer sí elaboró un tratado de más de mil páginas, donde incluye una minuciosa *Teleología del exterminio*. En ella manifiesta su absoluta convicción de haber hallado la redención al problema de la existencia humana. "En el fondo, el filósofo inmanente ve en todo el universo tan sólo el más profundo anhelo por una aniquilación absoluta, como si estuviese oyendo el llamado claro que atraviesa todas las esferas celestiales: ¡Redención! ¡Redención! ¡Muerte a nuestra vida! Y la respuesta consoladora dice: Todos ustedes encontrarán el exterminio y serán redimidos."³⁴

El amor a la muerte de Mainländer apela a la valentía espiritual en su lucha contra la vida:

Quien no le teme a la muerte, penetra a una casa envuelta en llamas; quien no le teme a la muerte, salta sin vacilar a una desenfrenada riada; quien no le teme a la muerte, irrumpe en una

³¹ Mainländer (1996), Tomo II, p. 509.

³² Mainländer (1996), Tomo II, p. 218.

³³ Albert Camus (1996), *El mito de Sísifo*, traducción de Luis Echávarri, Alianza Editorial, Madrid, p. 16.

³⁴ Mainländer (1996), Tomo I, p. 335.

rupida lluvia de balas; quien no le teme a la muerte, emprende desarmado la lucha contra miles de titanes acorazados; —en una palabra— quien no le teme a la muerte, es el único que puede hacer algo por los demás, desangrarse por los otros, y tiene, al mismo tiempo, la única felicidad, el único bien deseable en este mundo: la auténtica paz del corazón.³⁵

Cuando Camus afirmó: “No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar si la vida vale o no vale la pena vivirla es responder a la pregunta fundamental de la filosofía”,³⁶ el existencialista planteó un problema que en Schopenhauer no conduciría jamás a la autodestrucción, sino a la autonegación. Por muy pesimista que parezca la cosmovisión schopenhaueriana, jamás busca el cese inmediato, violento y autodestructivo de la vida, sino, por el contrario, un camino lento de luchas internas, en el cual se busca negar el querer que produce el fenómeno sufriente de la vida. El suicidio aparece antecedido por motivos que nacen de un yo volente, marcado visiblemente por las barreras individuales propias del *principium individuationis*, pero que más allá del fenómeno resultan ser sólo una causa infundada. Desde esta perspectiva, precisamente porque la voluntad de vivir no vale la pena ser afirmada y nos sobrepasa en ella lo inconcebible y lo doloroso, es que se debe negar su esencia y no destruir su fenómeno particular, que se vive y se vivirá siempre en uno. Paradójicamente, el apego a la vida suele ser más fuerte que todas las miserias del mundo, y aunque se juzgue que la vida no vale la pena ser vivida, son pocos finalmente los que obran según esta premisa. Esto se debe a que el *querer* la vida no implica más que el que se la *quiera*. En este hecho radica el que se exponga aquí su esencialidad. En vez de preguntarnos si la vida vale o no vale la pena ser vivida, debemos sobrecogernos simplemente con el hecho de que la vida nunca ha resultado ser vivible para todo ser humano.

³⁵ Mainländer (1996), Tomo II, pp. 251-252.

³⁶ Camus (1996), p. 13.

Camus afirma que ha visto morir a muchas personas porque estimaron que la vida no valía la pena ser vivida, pese a que tuvieron la convicción en algún momento de que sí era valioso hacerlo. Sin embargo, señala: “Nunca vi morir a nadie por el argumento ontológico. Galileo, que defendía una verdad científica importante, abjuró de ella con la mayor facilidad del mundo, cuando puso su vida en peligro”.³⁷ Klaus Thomas, en su libro *Hombres ante el abismo*, parece ser más cauteloso al recordar a Hegesias, a quien se le dio el significativo apodo de *Peisithánatos*, en la medida en que, como lo dice su nombre, era un hombre que precisamente persuadía a matarse, y esto mismo hizo él, porque creía que la felicidad tan frecuentemente ensalzada por los hombres, era simplemente inasequible y nunca jamás alcanzada. Sin embargo, Klaus Thomas también se manifiesta algo vacilante: “Hay pocos que estarían dispuestos a morir por una demostración ontológica”.³⁸

¿Puede en verdad morir alguien por un argumento ontológico? Volvamos al año 1876. No se ha de olvidar que el primero de abril, tras recibir la impresión de *La filosofía de la redención*, Philipp Mainländer acabó con su vida. Ulrich Horstmann se lo representa en su pieza levantando un cúmulo de papeles como pedestal, como base de su redención filosófica. Nos figuramos sus lectores colgando la cuerda en la viga y rodeando con el lazo mortífero su cuello. Luego comienza con el movimiento de las piernas. *La filosofía de la redención* se dispersa en un cuarto sin tiempo ni espacio para el filósofo que la concibió. Los físicos podrán ponderar hoy y mañana la agudeza de su sensibilidad para expresar vivencial y consecuentemente lo que hoy la ciencia llamaría *Big Bang*, o también el aumento de la entropía, fuera de todos los aportes que pudo expresar así, concernientes a la teoría del caos y los postulados que dicen relación con las leyes de la termodinámica. Sin embargo, el *Big Bang* o la teoría de la explosión originaria salda el mitopoema destructivo del “comienzo-final” catastrófico, el cual fue vivenciado

³⁷ Camus (1996), p. 14.

³⁸ Klaus Thomas (1970), *Menschen vor dem Abgrund. Ein Arzt und Psychotherapeut berichtet aus der Praxis der Selbstmordverhütung*, editorial Christian Wegner, Hamburgo, p. 28.

por Mainländer como suicidio. Este hecho permite reconocer a la par su sensibilidad mitopoética como expresión de su dolor vivenciado y teorizado. Ironizar que su suicidio fue un acto perpetrado para enaltecer su obra es un juicio que no concierne en este caso a una reflexión que busca ser consciente de la esencialidad propia de su vivencia. Realzo en ella su sensibilidad mitopoética: "Más allá del mundo, no hay ni un lugar de paz ni un lugar de tormento, sino sólo la nada. [...] Esto puede ser un nuevo contramotivo y un nuevo motivo: esta verdad puede hacer retroceder a unos hasta la afirmación de la voluntad, y a otros puede atraerlos poderosamente hacia la muerte".³⁹

VOLUNTAD DE MORIR

El sentido de la vida, del ser en cuanto cosa en sí, es el mismo que sigue el universo en su afán expansivo hacia el no ser o nada absoluta. Voluntad de morir es lisa y llanamente ese movimiento y tendencia innata, esa energía que va sin representación a consumir su meta. A diferencia de la voluntad de vivir schopenhaueriana, esta cosmovisión no concibe la cosa en sí kantiana como una única voluntad universal que está más allá del tiempo, sino que comprende todo lo que yace tras los fenómenos como voluntades de morir individuales, las cuales forman parte a su vez de un inconsciente individual que no es universal. En el mundo sólo existen voluntades individuales que se esfuerzan por conservarse en la existencia y, a fin de asegurarse la vida, luchan egoístamente. Cada una de ellas corresponde a una transformación que ha sufrido la unidad trascendente en una multiplicidad inmanente, una alteración de su esencia. Cada voluntad individual sigue el impulso que surge del interior, es decir, persigue la estela que dejó la unidad precósmica. A este primer movimiento se debe el origen del universo.

La unidad precósmica se desintegra y nace el mundo, comenzando el movimiento del universo *como si* tuviera una causa final,

³⁹ Mainländer (1996), Tomo I, pp. 350-351.

pero lo que en verdad se quiere no es vivir, puesto que la vida es sólo la apariencia de la voluntad de morir que alberga en el fondo de su esencia.⁴⁰ En Schopenhauer existe un monismo de la voluntad; en Mainländer, un individualismo de ella. Al campo trascendente corresponden la unidad simple, la tranquilidad y la libertad, mientras que al campo inmanente le siguen luego el mundo de la multiplicidad, el movimiento y la necesidad.⁴¹ Sin embargo, el espíritu humano es capaz de sopesar la liberación de ese estado de necesidad actual. El hombre actúa en consonancia con la naturaleza de su voluntad, su carácter es innato, pero pueden existir pequeños cambios. El mayor de ellos ocurre cuando se toma conciencia de la voluntad de morir como medio para alcanzar la liberación a través de la muerte. La redención puede comenzar en vida al reconocerse que lo esencial ya no es aquella voluntad que tiene como fin la vida, sino aquella que sirve como medio para la muerte. En ese espíritu recae la ley que articula la necesidad que atraviesa cada acción y que consiste en el suicidio de Dios. La unidad simple desintegrada en la multiplicidad va a través de los individuos hacia la nada absoluta, hacia el *nihil negativum*. La voluntad es ciega, su objetivo consiste en su afán implicado en el movimiento retardador que hace imposible la consumación inmediata. Mediante la autoconsciencia el ser humano se puede sentir visiblemente intranquilo, pues tranquilidad significa muerte, mas también puede captar inmediatamente el núcleo de su esencia que es fuente de conocimiento y verdad.

La filosofía de la descomposición o desintegración del universo significa que todo lo orgánico e inorgánico está subordinado a la ley del debilitamiento de la fuerza, es decir, que también el ser humano está en el universo para morir y no ser más. Es una voluntad que se verifica a diario en los cementerios, pero que forma parte de un *télos* cosmológico.

⁴⁰ Mainländer (1996), Tomo II, p. 212.

⁴¹ Mainländer (1996), Tomo I, p. 89.

SUFRIMIENTO Y AUTODESTRUCCIÓN DE LA HUMANIDAD
COMO LEY DEL DEBILITAMIENTO DE LA FUERZA

A partir de un cierto grado de intensidad, el dolor aún activo decae en una cierta pasividad, convirtiéndose en sufrimiento. El paso de uno a otro comporta la totalidad indiferenciada de un estado tanto físico como mental, y ocurre cuando se anula por la profundidad del padecimiento todo motivo positivo o negativo del futuro, cuando se pierde la esperanza de alivio real y se estanca con ello la canalización que abstrae de su intensidad. El debilitamiento de la fuerza que rige la ley general de la historia está marcado por el sufrimiento.⁴² Cada individuo lucha por conservar su existencia y perpetuarla a través de la procreación; al hacerlo, directa o indirectamente, provoca y padece dolor, debilitando con ello las fuerzas suyas o las del resto. Las voluntades egoístas, dispuestas unas contra otras, se obstaculizan y dañan mutuamente, dejando al descubierto la más amplia gama espectral de acciones que aceleran procesos de degradación internos y externos.

El movimiento de la humanidad del ser al no ser cubre todo, todos los movimientos. En la humanidad genera guerras mundiales y civiles, conquistas, genocidios, contiendas, disputas que no tienen como fin último un Estado nuevo, sino simplemente la aniquilación de la existencia. La decadencia es el movimiento fundamental de todos los conflictos bélicos, los cuales aceleran el proceso de descomposición holístico. "La humanidad completa está consagrada al exterminio".⁴³ Desde esta perspectiva, el debilitamiento de la suma de fuerzas actúa con la misma necesidad en la ley de la selva como en aquella que proyectan los ideales más altruistas. El Estado social y democrático, la eliminación de la miseria, el amor libre no conducen a un paraíso terrenal, sino al Estado en el que se efectúa del mejor modo la redención de la existencia.

Únicamente en la política es posible constatar el debilitamiento resultante de las aspiraciones de todos los seres humanos. No se le

⁴² Mainländer (1996), Tomo II, p. 510.

⁴³ Mainländer (1996), Tomo I, p. 315.

atribuye a ese movimiento un *modus operandi* moral, pues se realiza con una violencia implacable. Superficialmente se aboga que tiende al Estado ideal; sin embargo, en profundidad es posible constatar que una detención en este no es posible y que se dirige igualmente hacia la muerte absoluta.⁴⁴ Al movimiento que desemboca en el Estado se le denomina civilización. En este sentido, el filósofo sostiene que ella mata,⁴⁵ pues cuando en los pueblos se anuncia su ingreso, pasan a un movimiento expansivo que se desarrolla y luego decae, debilitándose, degenerando y agotando de este modo sus energías vitales y recursos naturales.

En todas las acciones intra y extrahumanas impera la necesidad causal, por lo que no existe libertad en el mundo. Desde esta perspectiva, todos somos egoístas, pero el egoísmo es pilar de la presente ética eudemoníca. Egoísmo y ética no sólo no se excluyen el uno al otro, sino que son *conditio sine qua non* de esta. Si bien Mainländer reconoce su obra como continuación de las doctrinas de Kant y Schopenhauer, rechaza sin embargo un aspecto crucial de la ética prescriptiva y descriptiva respectivamente, ya que no concibe que la ausencia de toda motivación egoísta sea el referente para calificar a una acción como moral. Toda acción humana, sea la más buena o la más mala, es egoísta, y ellas sólo se diferencian en el grado en que lo son.⁴⁶ Las voluntades individuales motivadas por este móvil luchan por alcanzar su bienestar y felicidad. De ahí el eudemonismo que motiva a todo ser humano —sea al santo o al criminal— a obrar conforme a lo que le provoque bienestar, aunque ocurra de un modo evidente o encubierto tras bellos disfraces altruistas. Sin excepción, todos —desde militares a sabios filósofos— forman parte del proceso universal que es necesario y no es moral.

La ética mainländeriana no amenaza con el infierno ni promete un reino de los cielos, pues explícitamente no reconoce ningún castigo ni recompensa después de la muerte. Los tribunales únicamente tienen lugar en la Tierra, donde se siembra el infierno de las

⁴⁴ Mainländer (1996), Tomo I, p. 227.

⁴⁵ Mainländer (1996), Tomo I, p. 261.

⁴⁶ Mainländer (1996), Tomo I, p. 227.

calamidades actuales y se sueña en base a una ilusión con el reino de estados ideales y celestiales.⁴⁷ Para Mainländer no existe un infierno fuera de los días en que cada cual pudo vivenciar el hambre, la ira, el odio, la crueldad, la tortura, la violencia, la esclavitud, el hastío, el clasismo, el racismo, el abandono, la decadencia física y espiritual, la locura, la demencia senil, la dependencia severa, etcétera. Para quien a lo largo de su vida haya padecido en profundidad uno de estos males, la dulce noche plácida de la muerte absoluta puede ser el cese definitivo de todos sus tormentos.

UN HALLAZGO DE NO DAÑO HOLÍSTICO⁴⁸

Si no abandonamos las premisas conceptuales mainländerianas, podemos comprender que efectivamente ninguna idea ni práctica sobre la naturaleza —sea individual o colectiva— puede fortalecerse sin que otra disminuya en intensidad. Consideremos hoy en día que los procesos naturales y la degradación de los ecosistemas pueden estar anteceditos y determinados por el debilitamiento de la suma de fuerzas que componen la naturaleza. Esto habría determinado una gran gama de sistemas, modos de producción y de vida que han dañado de un modo irreversible nuestro entorno, generando agudos trastornos socioambientales. Uno podría mencionar muchos ejemplos: cambio climático, pérdida de la biodiversidad, contaminación, deforestación, desertificación, etc., pero sin duda en consonancia con los efectos acumulativos implicados en el proceso evolutivo que tiende hacia la nada y que son producto de la constante conexión dinámica intra y extrahumana, el más evidente concierne hoy al especieísmo⁴⁹ autodestructivo propio de la explosión demográfica. La población humana crece a costa de la suma de fuerzas que contiene la biodiversidad en el mundo que es finita

⁴⁷ Mainländer (1996), Tomo I, p. 213.

⁴⁸ Proyecto Fondecyt N° 11100009.

⁴⁹ Especieísmo proviene de especie, así como racismo proviene de raza. Se aplica a la creencia que aplica la superioridad de una especie en detrimento del resto.

y que continuamente se debilita en la multiplicidad a través del aumento de individuos dispersos hacia el *nihil negativum*.

Una humanidad ávida de vida que avanza hacia los diez mil millones de seres humanos —renovados todos cada un par de décadas sobre la faz de esta tierra—, *ansiosos* todos, o de seguir manteniendo el pródigo estándar de vida de los favorecidos o de elevar el de la gran mayoría del resto, entraña un debilitamiento y daño global que no genera secuelas distintas a la ley del sufrimiento constatada por Mainländer.

Según esta cosmovisión del siglo XIX, el iluminado es quien profesa la devoción por la continencia sexual. Nietzsche se mofaba de él llamándolo “el apóstol dulzón de la virginidad”.⁵⁰ En defensa del mentor del Dios deshecho, se ha de considerar que la abstinencia mentada no es asociable con una práctica medieval obligada o prescrita por dogma religioso alguno, sino ante todo con una renuncia voluntaria y radical al instinto de reproducción, lo cual en el siglo XXI podría materializarse perfectamente en ciertos espíritus sensatos que hacen un uso adecuado de métodos anticonceptivos. Desde esta perspectiva, la virginidad de quien fecunda in vitro estaría tan alejada del fin perseguido en esta obra como la madre o el padre biológico de numerosos hijos que se suicida, creyendo bajo esta cosmovisión que con ello alcanzará la muerte absoluta.

El redentor, el vencedor, el mártir, el sabio héroe son personajes enardecidos por una voluntad que se afana de manera consciente en consumir del mejor modo el *nihil negativum*, queriéndolo, pues a ellos los exalta el entusiasmo moral de lograr pacífica y voluntariamente el fin de toda descendencia biológica.

Mainländer sostiene que quien se enfrenta a la oscura noche de la muerte no se ha de culpar por los errores que cometió a lo largo de su vida, pues el mero hecho de vivir significa que cumplió con su pena antes de la muerte que le espera. Atado perpetuamente a la vida, ha expiado todo y únicamente le resta haber asimilado el principio liberador: la razón pensante que asume su metafísica.

⁵⁰ Cfr. Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia* § 357.

La filosofía inmanente le atribuye la mayor importancia a la hora en la que deba ser emprendida una nueva vida, pues en ella tiene el ser humano plena decisión acerca de si quiere seguir viviendo, o si quiere realmente ser aniquilado en la muerte. Lo relevante no es la lucha de la vida con la muerte en el lecho de muerte, en donde triunfa la muerte, sino la lucha de la muerte con la vida durante la cópula, en la cual triunfa la vida. Cuando el individuo acomete con la más vigorosa pasión la existencia y la estrecha con brazos férreos, la redención es desechada en el vahído de la voluptuosidad.⁵¹

Quien afirma y quien niega la voluntad de vivir tiende hacia el mismo fin, al que ambos llegarán; la diferencia radica en la naturaleza del movimiento.⁵² En otras palabras: todo se ha de debilitar; el asunto es cómo. Lo que se enaltece de la virginidad en el siglo XIX es su eficacia para cesar biológicamente con toda descendencia y con todo tormento, pues la vida es considerada en esencia sufrimiento, por eso Mainländer no la iguala necesariamente en efecto a la negación parcial de la voluntad de vivir. De ahí el elogio al testimonio autobiográfico de Humboldt:

No fui creado para ser padre de familia. Además, considero el matrimonio como un pecado, la procreación de los niños como un delito. [...], pues les da la vida a los hijos sin poder darles la certeza de la dicha. [...]; preveo que nuestros descendientes serán aún más desdichados que nosotros; ¿no debiera ser un pecador si a pesar de esta visión engendrase hijos, es decir, seres infelices?⁵³

Consideremos que el poder acumulativo de alteración y destrucción del ciclo reproductivo natural –aunado con la explosión

⁵¹ Mainländer (1996), Tomo I, p. 219.

⁵² Mainländer (1996), Tomo I, p. 347.

⁵³ Mainländer (1996), Tomo I, pp. 209-210.

demográfica hasta ahora incontrolada– obligará, por la mera supervivencia, no sólo a hacer un saqueo cada vez más desnaturalizador del planeta, sino ante todo a propiciar una terrible reificación humana, cuando este deje de dar más de por sí. En la actualidad, ni siquiera una redistribución radical de la riqueza existente o de la capacidad productiva dedicada a ella sería suficiente para elevar el nivel de vida en los países del tercer mundo, hasta el punto de acabar ahí con la miseria y lograr la abundancia material existente en Estados Unidos y parte de Europa. La abundancia en un mundo con alrededor de siete mil millones de personas nunca llegará.

Es verdad que la mala distribución de la riqueza es el factor más condenable y evidente, pero también lo es la densidad demográfica de la cual cada uno es responsable.⁵⁴ La catástrofe malthusiana no es reconocida actualmente como tal, porque el suministro de comida ha aumentado de manera más o menos geométrica; sin embargo, la producción de agrocombustibles, por ejemplo, o la contaminación del aire y del agua, forman parte hoy de la ecuación, por lo que la catástrofe adquiere y asume otras variantes que en tiempos de Malthus y Mainländer no existían.

A quien renuncie a engendrar hijos le puede ser posible iniciar una paternidad o maternidad espiritual de otra índole, si ha contemplado tras su resolución la calidad de vida de las generaciones presentes y aún no existentes. Desde tal perspectiva no se actúa contra la naturaleza, sino que se nada a favor de la corriente, con un movimiento pacífico que busca amainar de este modo la ley del sufrimiento. Por el contrario, quien se reproduce de manera inconsciente decaerá y se descompondrá en sus elementos a través de nuevas conexiones químicas generadas en otros organismos. No obstante, habrá emprendido una nueva vida cuya extensión no podrá determinar, ni cuyo padecimiento podrá tampoco aliviar.

Pese a todas las razones suficientes que se sostengan para argumentar que nuestra especie está destinada al exterminio, *La filosofía de la redención* no especifica de qué forma ocurrirá, si será

⁵⁴ Sandra Baquedano (2008), *Sensibilidad y responsabilidad socioambiental. Un ensayo de pesimismo autocrítico*, editorial Acuario (Oxfam), La Habana, Cap. 4.

el efecto instantáneo de una resolución moral universal, si todo quedará en manos de la naturaleza, etc. Únicamente precisa que "la ley de la contaminación espiritual regirá los últimos sucesos en la humanidad".⁵⁵ Conforme a ello, ¿dejaremos impasibles que guerras, radiaciones nucleares y crímenes masivos —de los que a diario nos informan u ocultan los medios— sigan sepultando cada vez más al género humano para acelerar la meta del todo?, o ¿buscaremos pacíficamente resistir en la inmanencia, intentando evitarle lo peor a nuestra especie y al resto? Quien indiferente pasa por la vida sin perturbarle ni incomodarle en lo más mínimo lo primero, no ha considerado el *primum non nocere*. Si no lo ha erigido en ley del *ser*, entonces por la adecuada exégesis que haga de la presente antología de la obra capital de Mainländer, hágalo al menos del *saber*; pues quien lo viola o ignora no se redime a partir de esta cosmovisión, ya que la conexión dinámica del universo nos hace estar en permanente acción recíproca y las filosofías del nouméno volente están inspiradas en milenarias sabidurías orientales antes de abstraer sobre ello. Quien en cambio se incline por resistir en su inmanencia, busca la senda de la negación de la voluntad de vivir (que es distinta al suicidio en Mainländer) o la disposición ética que invoca el filósofo:

La conversión ocurre con mayor facilidad en aquellos seres humanos que innatamente poseen una voluntad misericordiosa, pues son voluntades que ya han sido debilitadas por la marcha del universo, cuyo egoísmo natural ha sido conducido por el curso del mundo a un estado depurado. El sufrimiento de su prójimo genera en ellos el estado ético y extraordinariamente significativo de la compasión, cuyo fruto son verdaderas acciones morales. Sentimos en la compasión un sufrimiento positivo en nosotros: es un profundo sentimiento de malestar que desgarrar nuestro corazón, y que sólo podemos suprimir liberando al prójimo de su sufrimiento.⁵⁶

⁵⁵ Mainländer (1996), Tomo I, p. 311.

⁵⁶ Mainländer (1996), Tomo I, p. 218.

Si bien el pacifismo no es una cualidad característica del filósofo mitopoeta, que una vez fue soldado, se ha de reconocer no obstante que su filosofía describe con sumo realismo la ley del sufrimiento que rige a la humanidad, albergando en la alternativa de cesar pacífica y voluntariamente con toda descendencia biológica una tendencia actual a menguarla al querer evitar más daño holístico.

La crisis socioambiental, los procesos de ecorreificación intra y extrahumanas conllevan a un progreso que probablemente *sensu stricto* lleve al suicidio o autodestrucción de la humanidad, y que desde esta cosmovisión forme parte *sensu allegorico* del Dios deshecho que va disminuyendo cada vez más la suma de lo que conformaron sus fuerzas.

LA FILOSOFÍA
DE LA REDENCIÓN

PRÓLOGO*

En la filosofía, es decir, en la recta filosofía, sólo es posible navegar cerca del litoral: la experiencia tiene que ser siempre visible. Quien deja que su barco tome solamente rumbo hacia el "océano ilimitado", expide con su propia mano su sentencia de muerte como filósofo.

La verdadera filosofía debe ser puramente immanente, es decir, tanto su materia como su límite deben ser el universo. La filosofía tiene que explicar el universo a partir de principios que puedan ser reconocidos por cada hombre, y no puede ni invocar poderes transmundanos —de los cuales no se puede saber nada en absoluto— ni poderes terrenales, cuya esencia no fuese reconocible por rasgo alguno.

La verdadera filosofía no puede además sobrepasar al sujeto cognoscente y hablar de las cosas como si estas mismas fuesen igual a como el ojo las ve o la mano las siente, independiente de la mirada de quien las observa o la mano de quien las palpa.

El individuo exige, con más ahínco que nunca, el restablecimiento de su derecho que ha sido estropeado y pisoteado, pero que resulta inamisible. La presente obra es el primer intento de otorgárselo plenamente.

La filosofía de la redención es continuación de las doctrinas de Kant y Schopenhauer, además de ser confirmación del budismo y el

* En esta edición se han aplicado cambios de puntuación para facilitar la lectura. (N. de la T.)

cristianismo puro. Cualquiera de estos sistemas filosóficos es rectificado y completado por esta filosofía, la cual reconcilia además estas religiones con la ciencia.

La filosofía de la redención fundamenta el ateísmo no en una creencia cualquiera, sino como filosofía en el saber, y por esta razón queda el ateísmo por primera vez fundamentado de un modo científico.

El ateísmo ingresará en el saber de la humanidad, pues ella misma está madura para ello: la humanidad ha alcanzado su mayoría de edad.

I

SOBRE EL ORIGEN DEL UNIVERSO

Tenemos sólo un milagro: el surgimiento del universo. Mas el universo mismo no es milagroso, como ninguno de sus fenómenos. Tampoco contradice acción alguna en el universo las leyes del pensamiento.

Desde el campo inmanente de este universo no podemos ir más allá de la multiplicidad. Como investigadores rectos que somos, ni siquiera en el pasado se puede destruir la multiplicidad, teniendo que permanecer, al menos, en la dualidad lógica.

Sin embargo, la razón no desiste, haciendo hincapié reiteradamente sobre la necesidad de una unidad simple. Su argumento se basa en que para ella todas las fuerzas que nosotros consideramos de manera separada, como fuerzas serían en el fondo idénticas por los motivos más profundos y, por lo mismo, no deberían ser separadas.

¿Qué se ha de hacer con este dilema? Lo claro es que la verdad no debe ser negada y el campo inmanente debe ser conservado en su completa pureza. Existe sólo una salida. Nosotros nos encontramos ya en el pasado. Por lo tanto, dejemos confluir ahora las últimas fuerzas hacia el campo trascendente, las cuales no podíamos tocar, si no queríamos transformarnos en seres quiméricos. Esto es un campo pasado, acabado, decadente, y con él es también la unidad simple algo pasado y decadente.

Al haber fundido la multiplicidad en una unidad, hemos destruido ante todo la fuerza, pues esta sólo tiene validez y significado en

el campo inmanente, en el universo. De esto se desprende que no podamos formarnos representación alguna de la esencia de la unidad precósmica, ni menos una noción de ella. No obstante, cuando la presentamos, sucesivamente, todas las funciones y formas apriorísticas y todas las conexiones asimiladas por nuestro espíritu de un modo a posteriori, queda claro que esta unidad precósmica es totalmente incognoscible. Esta es la cabeza de Medusa frente a la cual todos se entumecen.

En primer lugar, fallan los sentidos al servicio, pues estos sólo pueden reaccionar ante la acción de una fuerza, y la unidad no actúa como tal. Luego, el entendimiento se queda completamente inactivo. En el fondo, únicamente aquí tiene completa validez el dicho: el entendimiento se paraliza. No es capaz de aplicar su ley de causalidad —puesto que no existe una sensación— como tampoco puede utilizar sus formas —espacio y materia—, pues falta un contenido para dichas formas. Luego, se desploma la razón. ¿Qué debe componerla? ¿Para qué le sirve la síntesis? ¿Para qué le sirve su forma, el presente, que carece de un punto de movimiento real? ¿De qué le sirve a la razón el tiempo, el cual, para llegar a ser realmente algo, necesita de la sucesión real como soporte? ¿Qué puede iniciar la razón con la causalidad general en relación a la unidad simple, cuya tarea es asociar como efecto la acción de una cosa en sí —en cuanto causa— con la influencia que ejerce sobre otra? ¿Puede ahí la razón utilizar el importante vínculo comunitario, donde no está presente una confluencia simultánea de fuerzas distintas —una conexión dinámica—, sino donde una unidad simple centra la atención en los ojos insondables de la esfinge? ¿De qué sirve finalmente la sustancia, la cual es sólo el sustrato ideal de la acción variada de muchas fuerzas?

¡Y nada de ello nos permite reconocerla!

Nosotros podemos, por lo tanto, definir la unidad simple sólo negativamente; esto es, desde nuestro punto de vista actual, como: inactiva, inextensa, indistinta, indivisible (simple), inmóvil, atemporal (eterna). Sin embargo, no olvidemos y mantengamos firme que esta unidad simple, enigmática y decididamente incognoscible, se ha extinguido con su campo trascendente y no existe más.

De hecho, el campo trascendente ya no está presente. Pero retrocedamos con la fantasía hacia el pasado, hasta el comienzo del campo inmanente. De esta forma podemos figurarnos lo trascendente al lado del campo inmanente. Sin embargo, a ambos los separa un abismo, el cual no puede ser atravesado por medio alguno del espíritu. Sólo una delgada hebra atraviesa el abismo sin fondo: esto es la existencia. A través de este delgado hilillo podemos transferir todas las fuerzas del campo inmanente al trascendente: este peso es capaz de resistirlo. Sin embargo, tan pronto como han llegado las fuerzas al otro campo, también dejan de ser fuerzas para el pensamiento humano.

El principio fundamental que nos es tan conocido y tan íntimo en el campo inmanente, la voluntad, y el principio secundario subordinado a ella, el espíritu, que también nos es tan íntimo, tal como la fuerza, pierden todo significado para nosotros en cuanto los hacemos pasar al campo trascendente. Estos principios pierden totalmente su naturaleza y se repliegan por completo de nuestro conocimiento.

De este modo, estamos obligados a aclarar que la unidad simple no era ni voluntad ni espíritu, como tampoco era una combinación particular de ambos. Así perdemos los últimos puntos de referencia. En vano presionamos las cuerdas de nuestro magnífico y primoroso aparato para conocer el mundo externo: se fatigan los sentidos, el entendimiento y la razón. Inútilmente oponemos los principios voluntad y espíritu, encontrados en nuestra autoconsciencia —cual espejo ante la enigmática e invisible esencia al otro lado del abismo—, con la esperanza de que en ellos se revele: mas estos no reflejan imagen alguna. Pero, tenemos también derecho a darle a esa esencia el conocido nombre que desde siempre ha denominado aquello que jamás ha logrado nombrar imaginación alguna, ni vuelo de la más audaz fantasía, ni pensamiento tan abstracto como profundo, ni temperamento sosegado y devoto, ni espíritu encantado y desligado del mundo: *Dios*.

Sin embargo, esta unidad simple que ha sido, ya no existe más. Ella se ha fragmentado, transformándose su esencia absoluta en el universo de la multiplicidad. Dios ha muerto y su muerte fue la vida del universo.

Aquí yacen para los pensadores meditativos dos verdades que satisfacen profundamente al espíritu y exaltan al corazón. Tenemos primero un campo puro inmanente en el cual, detrás o sobre el cual, no habita fuerza alguna. Nombrémosla como queramos, como el director oculto de un teatro de muñecos, que los deja hacer como individuos unas veces esto, otras veces aquello. Luego nos sobreviene la verdad de que todo lo que es, existía en Dios antes del mundo. Nosotros existíamos en él, no debemos utilizar ninguna otra palabra. Si quisiéramos decir que vivíamos y nos movíamos en él, sería errado, pues trasladaríamos las actividades de las cosas de este mundo a una esencia que era totalmente inactiva e inmóvil.

Ya no estamos más en Dios, porque la unidad simple se ha destruido y muerto. Por el contrario, estamos en un universo de la multiplicidad cuyos individuos se han unido a una sólida unidad colectiva.

Lo bello es el reflejo de la existencia precósmica, lo bueno de la fría sombra que al "abochornado día" de la vida le arroja el nirvana transmundano.

De la unidad originaria ya hemos derivado, con la mayor desenvoltura, la conexión dinámica del universo. Del mismo modo, inferimos ahora de ella la funcionalidad del universo, la cual nadie razonable negaría. Nos detenemos ante la destrucción de la unidad en la multiplicidad, sin cavilar por qué y cómo se consumó la aniquilación. El hecho basta. La destrucción fue la obra de una unidad simple: su primera y última, su única obra. Toda voluntad presente obtuvo esencia y movimiento en esa obra unitaria, y por ello todo se entrelaza en el mundo, el cual se caracteriza por ser continuamente funcional.

Por último, infiramos el curso del desarrollo del cosmos indirectamente de la unidad originaria y directamente del primer movimiento. La desintegración en la multiplicidad fue el primer movimiento y todos los movimientos que le siguieron son únicamente su continuación, independientemente de que estos ocurran lejos unos de los otros, de que se entrecrucen, de que aparentemente se enreden y nuevamente se desenreden. El destino del cosmos es el movimiento del universo, resultado de las acciones constantes y continuas de la conexión dinámica de todos los individuos.

Así devino Dios mundo, cuyos individuos están en continua interacción. Dado que la conexión dinámica consiste no obstante en que cada voluntad individual actúa sobre el todo y experimenta la efectividad del todo, la efectividad no es sino movimiento. El destino, por lo tanto, no es otra cosa que el devenir del universo, el movimiento de la coyuntura órfica, el resultado de todos los movimientos singulares.

La unidad simple existió, mas acerca de ella no podemos precisar de ningún modo. De qué forma era esta existencia, este ser, ello nos es completamente desconocido. No obstante, si queremos determinarlo con más detalles, entonces debemos valernos nuevamente de la negación y declarar que no tiene semejanza con ser conocido alguno, pues todo ser que conocemos es ser en movimiento, es un devenir, mientras que la unidad simple era inmóvil, estaba en absoluto reposo. Su ser era superser.

Nuestro conocimiento positivo de que la unidad simple existe, no es afectado por eso, pues la negación no concierne a la existencia en sí, sino a la forma de existencia que nosotros no podemos hacer concebible.

A partir de este conocimiento positivo —el hecho de que la unidad simple existió—, fluye de por sí otro importantísimo: que la unidad simple también debió tener una esencia determinada, pues cada existencia presupone una *essentia*, y resulta del todo impensable que una unidad precósmica, pero en sí insustancial, hubiese existido, es decir, que hubiese sido nada.

Sin embargo, no nos podemos hacer ni la más mínima representación de la esencia o *essentia* de Dios, como tampoco de su existencia. Todo lo que nosotros aprehendemos y reconocemos en el mundo como esencia de la cosa singular está unido inseparablemente al movimiento, mientras Dios reposaba. Si queremos, pese a ello, determinar su esencia, sólo podemos hacerlo negativamente y admitir que la esencia de Dios es para nosotros inasible, aunque en sí esta esencia divina era una superesencia totalmente determinada.

De igual modo, nuestro conocimiento positivo —que la unidad simple tuvo una esencia determinada— no es afectado en lo absoluto por esta negación.

Hasta aquí está todo claro, pero pareciera también que la sabiduría humana tuviese aquí un final y la desintegración de la unidad en la multiplicidad fuese simplemente insondable.

A pesar de todo, no estamos en una situación de completo desamparo. Nosotros sabemos de la desintegración de la unidad en la multiplicidad, de la transición del campo trascendente al inmanente, de la muerte de Dios y del nacimiento del universo. Estamos frente a una obra, la primera y única obra de la unidad simple. Al campo trascendente le siguió el inmanente, ha llegado a ser algo que antes no era: ¿no debiera existir aquí la posibilidad de desentrañar la obra misma, sin volvernos fantasiosos y dejarnos llevar por miserables quimeras? Debemos ser realmente cuidadosos.

Sin duda nos encontramos frente a un acontecimiento que no podemos entender de otra manera sino como una obra. Tenemos también pleno derecho a llamarlo de esa forma, pues estamos aun completamente inmersos en el campo inmanente, el cual no es otra cosa que esta obra misma.

Cuestionando, sin embargo, qué factores crearon esta obra, abandonamos el campo inmanente y nos encontramos ante el "océano ilimitado" de lo trascendente, el cual nos está vedado, pues toda nuestra capacidad cognitiva se paraliza en él.

En el campo inmanente nos resultan siempre conocidos los factores (en sí) de cualquier obra en el universo: por un lado, tenemos cada vez una voluntad individual de carácter totalmente definido y, por el otro, un motivo suficiente. Si quisiéramos ahora utilizar en la presente pregunta este hecho indiscutible, deberíamos simplemente denotar el universo como una obra que ha surgido de una voluntad e inteligencia divinas, es decir, nos pondríamos en la más completa contradicción con los resultados de la filosofía inmanente, pues hemos encontrado que la unidad simple no era ni voluntad ni espíritu, como tampoco una mezcla de ambos; o, parafraseando a Kant, haríamos principios inmanentes —de la manera más arbitraria y sofisticada—, constituyentes del campo trascendente, el cual *toto genere* es distinto del inmanente.

Con todo, aquí se nos abre de una vez una salida, la cual podemos utilizar sin dudar.

Como hemos dicho, estamos ante una obra de la unidad simple. Si quisiéramos simplemente calificar esta obra como un acto de voluntad motivado, al igual que todas las obras que nos son conocidas en el universo, entonces no seríamos fieles a nuestro oficio, traicionaríamos la verdad y nos convertiríamos en ingenuos soñadores, porque no podemos atribuirle a Dios ni voluntad ni espíritu. Los principios inmanentes, voluntad y espíritu, no podemos definitivamente llegar a transferirlos a la esencia precósmica, no debemos hacerlos principios constitutivos para deducir la obra.

En cambio, podemos hacer de los mismos —voluntad y espíritu— principios reguladores para "el simple enjuiciamiento" de esta obra, es decir, podemos intentar esclarecer el origen del universo, concibiéndolo como si hubiese sido un acto de voluntad motivado. La diferencia salta de inmediato a la vista: en el último caso, juzgamos sólo de forma problemática —en analogía con los hechos de este universo— con una arrogancia exacerbada, sin entregar juicio apodíctico alguno sobre la esencia de Dios. En el primer caso, en cambio, se sostiene sin más que la esencia de Dios habría sido como la del hombre, una unión inseparable entre voluntad y espíritu. Si se afirma esto o se expresa veladamente y se nombra a la voluntad de Dios voluntad-potente, voluntad inactiva, en reposo, y se designa al espíritu de Dios espíritu-potente, inactivo, en reposo, siempre se ofende con los resultados a la recta investigación, pues con la voluntad se inicia el movimiento, y el espíritu es voluntad segregada con un movimiento singular. Una voluntad en reposo es una *contradictio in adjecto* y conlleva el estigma de una contradicción lógica.

Conforme a esto, no andamos por un camino prohibido cuando concebimos la obra de Dios como si hubiese sido un acto de voluntad motivado y, por consiguiente, le atribuimos a la esencia de Dios de un modo ligero y sólo para juzgar su obra, voluntad y espíritu.

Que hemos de atribuirle voluntad y espíritu, y no solamente voluntad, está claro, pues Dios estaba en una soledad absoluta y nada existía junto a él. De afuera no podía, por consiguiente, ser motivado por nada, sino sólo por sí mismo. En su autoconsciencia se reflejaron únicamente su esencia y su correspondiente existencia, nada más.

De esto se desprende, con obligatoriedad lógica, que la libertad de Dios (*liberum arbitrium indifferentiae*) pudo hacerse válida sólo a través de una única elección particular, a saber: permanecer como era o no ser. Ciertamente, tuvo también la libertad de ser distinto, pero en todas las direcciones de este ser distinto debió permanecer la libertad latente, porque no podemos concebir ningún ser más acabado y mejor que el de una unidad simple.

Por lo tanto, a Dios le quedó sólo una acción posible y ciertamente fue libre, dado que él no estaba bajo ningún tipo de coacción, pues del mismo modo en que bien pudo prescindir de esta, pudo ejecutarla, es decir, entrar en la absoluta nada, en el *nihil negativum*, a saber: exterminarse completamente, dejar de existir.

Ahora bien, si esta fue su única obra posible y nosotros, por el contrario, estamos ante una obra completamente distinta, el universo, cuyo ser es un constante devenir, así se nos plantea la pregunta: ¿por qué Dios no se deshizo de inmediato en la nada, si no quiso ser? Ustedes deben adjudicarle omnipotencia, pues su poder era ilimitado; en consecuencia, si él no hubiese querido ser, tendría así que haberse exterminado de inmediato. En lugar de esto, surgió el universo de la multiplicidad, un universo de lucha, lo cual es una manifiesta contradicción. ¿Cómo quieren resolverla?

Sobre esto hemos en primer lugar de responder: por un lado, es sin duda lógico constatar que a la unidad simple le fue posible realizar sólo una acción, exterminarse por completo; por otro lado, este universo prueba que esta acción así no ocurrió. Sin embargo, esta contradicción puede ser únicamente aparente. Ambas acciones, tanto la única lógica posible como la real deben estar unidas en su fundamento. ¿Pero cómo?

Está claro que ambas sólo se pueden aunar, si se puede probar que debido a algún obstáculo el exterminio inmediato de Dios fue imposible. Hemos de buscar, por consiguiente, el obstáculo.

El asunto expuesto arriba menta así: "Debéis adjudicarle a Dios omnipotencia, pues su poder era ilimitado". Esta frase es, no obstante, falsa en su generalidad. Dios existió solo, en absoluta soledad y, en consecuencia, es correcto sostener que por nada externo fue limitado; su poder era, en este sentido, omnipotente, dado que nada

situado fuera de él lo limitó. Sin embargo, su poder no era omnipotente ante sí, o en otras palabras: su poder no podía destruirse por sí mismo, la unidad simple no pudo dejar de existir por sí misma.

Dios tuvo la libertad de ser como quiso; sin embargo, no fue libre de su esencia determinada. Dios tuvo la omnipotencia de ejecutar su voluntad y de ser de cualquier forma, pero no tuvo el poder de no ser al mismo tiempo.

De alguna manera, la unidad simple tuvo el poder de ser diferente a como fue, pero no tuvo el poder, súbitamente, de no ser en absoluto. En el primer caso, permaneció en el ser; en el último caso no debió ser, por cuanto era su propio obstáculo, pues si bien no podemos desentrañar la esencia de Dios, sí sabemos, no obstante, que era una superesencia, y que esta determinada superesencia, reposando en un determinado superser, no pudo por sí misma —como unidad simple— no ser. Este fue el obstáculo.

Los teólogos de todos los tiempos le han otorgado a Dios, irreflexivamente, el predicado de omnipotencia, es decir, le atribuyeron el poder de ejecutar todo lo que quiso. Al hacerlo, ninguno de ellos pensó en la posibilidad de que Dios también pudiera querer devenir él mismo una nada. Esta posibilidad no fue jamás barajada por nadie. Mas cuando uno considera seriamente esta posibilidad, se da cuenta de que en este único caso la omnipotencia de Dios limita justamente consigo misma, es decir, que no tuvo ninguna omnipotencia en contra de sí.

La obra de Dios —la desintegración en la multiplicidad— se representa en lo sucesivo como la realización del acto lógico de la decisión de no ser, o en otras palabras: el universo es el medio para lograr el objetivo de no ser, y el universo, en verdad, es el único medio posible para alcanzar este fin. Dios reconoció que únicamente podía transitar a través del devenir en un universo real de la multiplicidad desde el superser hacia el no ser. Y esto solamente a través del campo inmanente (el universo).

Por cierto, si no estuviese claro que la esencia de Dios fue el obstáculo de sí para desvanecerse de inmediato en la nada, de ninguna forma nos podría inquietar este desconocimiento. Simplemente tendríamos entonces que postular un obstáculo irreconocible en el

campo trascendente; pues, además, en el campo únicamente inmanente, resultará convincente para cualquiera que el cosmos se mueve efectivamente del ser al no ser.

Las preguntas que aún se podrían formular aquí, a saber: ¿por qué Dios no quiso antes no ser y por qué en realidad ha preferido el no ser frente al superser?, son preguntas que carecen de todo significado, pues en lo que concierne a la primera, el concepto "antes" resulta ser temporal, es decir, está desprovisto de todo y cada sentido en la eternidad, y en lo referente a la última, la obra misma del universo la responde satisfactoriamente. Debe haber ganado preferencia el no ser frente al superser, de lo contrario, Dios no lo habría elegido en su sabiduría suprema. Y con mayor razón, si se consideran los tormentos de las consabidas ideas más sublimes y aquellos de los animales que nos son más cercanos como los del ser humano, pues tan sólo estos tormentos representan el alto precio para poder lograr el no ser.

Hemos atribuido transitoriamente tanto voluntad como espíritu a la esencia de Dios y hemos considerado su obra como si hubiese sido un acto motivado por la voluntad, a fin de lograr un principio regulador del simple enjuiciamiento de la obra. Por esta vía hemos logrado el objetivo y la razón especulativa puede estar satisfecha.

No debemos, sin embargo, abandonar nuestro punto de vista particular entre los campos inmanente y trascendente (pendemos de los delgados hilillos de la existencia sobre el precipicio abisal que separa a ambos campos), para pisar nuevamente sobre la base firme de la experiencia —sobre el universo sólido—, antes de volver a declarar con fuerza que la esencia de Dios no ha sido ni una unión entre voluntad y espíritu —como la del ser humano— ni tampoco un entrelazamiento entre ambos. Por este motivo, jamás un espíritu humano podrá llegar a desentrañar el verdadero origen del universo. Lo único que podemos y debemos hacer —de cuya potestad hemos también hecho uso— es abrirnos al acto divino en analogía con las obras en el universo; no obstante, considerando siempre y sin perder nunca de vista el hecho de que "vemos a través de un espejo de manera borrosa una palabra" (1 Corintios 13) y nos armamos un acto, poco a poco, según nuestra comprensión, el cual —como

acto homogéneo de una unidad simple— nunca podrá llegar a ser captado por el espíritu humano.

Sin embargo, el resultado de la composición poco a poco nos satisface. No olvidemos tampoco que podríamos de igual modo estar satisfechos, si se nos hubiese negado reflejar oscuramente la obra divina, pues el campo trascendente y su unidad simple han desaparecido sin dejar rastro en nuestro universo, en el cual sólo existen voluntades individuales, y alrededor o tras de las cuales no existe nada más, tal como previo al universo sólo existió la unidad simple. Y este universo es tan amplio que responde —consultado con rectitud— de forma tan precisa y clara, que el pensador sensato se aparta con alivio del "océano ilimitado" y con placer consagra su completa fuerza espiritual al acto divino, al libro de la naturaleza, que siempre se encuentra abierto ante él.

Antes de seguir avanzando, debemos resumir los resultados:

1. Dios quiso el no ser;
2. su esencia fue el obstáculo para la entrada inmediata en el no ser;
3. la esencia tuvo que desintegrarse en un mundo de la multiplicidad, cuyos individuos tienen todos el afán de no ser;
4. en este afán se obstaculizan mutuamente, luchan los unos contra los otros y debilitan de esta forma su fuerza;
5. la completa esencia de Dios transitó al mundo de forma transformada, como una determinada suma de fuerza;
6. el mundo completo, el universo, tiene una meta, el no ser, y la logra mediante el continuo debilitamiento de la suma de sus fuerzas;
7. cada individuo será llevado a través del debilitamiento de su fuerza, en su proceso evolutivo, hasta el punto en que su afán de alcanzar el exterminio pueda cumplirse.

Tengo en mi obra un solo milagro: he enseñado el origen del universo y he extraído de este milagro todo lo abominable. A través de ello, el universo mismo ha quedado libre de milagros; devino, sin excepción, en algo razonable, sin que detrás o en él radicara una unidad simple que generara aquellos actos milagrosos que nos relatan de forma tan sentimental.

II.

LA LEY UNIVERSAL DEL DEBILITAMIENTO DE LA FUERZA

Heráclito sostuvo que el conflicto es el padre de todas las cosas. Yo añado: No puede existir en absoluto suficiente fricción en el universo.

El movimiento del cosmos es el movimiento del superser al no ser. Sin embargo, el universo es la desintegración en la multiplicidad, es decir, en individualidades egoístas dispuestas unas contra otras. Sólo en esta lucha de esencias, que antes eran una unidad simple, puede ser destruida la misma esencia originaria. La desintegración fue la primera obra, el comienzo del movimiento mencionado, y queda convenido que el universo y su constitución han de enlazarse con el único cabo que se alza del campo trascendente al inmanente: la existencia asociada con una *essentia*. Esta *essentia* hizo necesario el proceso; de lo contrario, hubiese sido superfluo.

El movimiento del universo es, por consiguiente —en relación a la primera desintegración en la multiplicidad—, movimiento del ser originario, inconcebible para nosotros, es decir, movimiento del ser relativo —a través del ser real— al absoluto no ser. Y es que este movimiento no pudo ser distinto. Tuvo que ser como es; su esencia no pudo ser de otra forma, ni mayor ni menor.

El primer movimiento y el origen del universo son uno y lo mismo. La transformación de la unidad simple en mundo de la multiplicidad, la transición del campo trascendente al inmanente fue, precisamente, el primer movimiento. Todos los movimientos consecutivos fueron sólo continuaciones del primero, es decir, no

pudieron ser otra cosa que una nueva desintegración o ulterior fragmentación de las ideas.

Esta ulterior desintegración pudo manifestarse en los primeros períodos del universo únicamente mediante la división real de la materia simple y sus conexiones. Cada fuerza química simple tuvo el afán de expandir su individualidad, es decir, cambiar su movimiento; sin embargo, chocó con todas las otras que poseían el mismo afán, y así surgieron las más terribles luchas de las ideas entre sí, en estados de máximo ímpetu y agitación.

El resultado fue siempre un enlace químico, es decir, la victoria de la fuerza más potente sobre una más débil y el ingreso de la nueva idea en la lucha interminable. La aspiración de la unión tendía, en primer lugar, a preservarse; luego, si era posible, a expandir nuevamente su individualidad. Sin embargo, a ambas aspiraciones le hacían frente, por todos lados, otras ideas para romper, en primer lugar, el enlace y, luego, para unirse con las ideas divididas.

En el curso de esta contienda perpetua de las ideas imperecederas —las cuales subyacen a todas las conexiones—, se formaron los astros, de los cuales nuestra Tierra, poco a poco, maduró para la vida orgánica. Si detenemos aquí el desarrollo y consideramos a los individuos presentes y a sus estados como productos finales, se nos impone, de inmediato, la pregunta: ¿qué ha ocurrido? Todas las ideas —que componían nuestra Tierra en aquellos tiempos— se encontraban en la ardiente neblina originaria que sustenta la teoría de Kant y Laplace. Allí hubo una lucha salvaje de gases y vapores, el caos; acá, un cuerpo celeste cerrado con una corteza sólida, cuyas cavidades llenaba un mar caliente, y, sobre todo ello, una atmósfera de vapores y brumas que contenía ácido carbónico.

¿Qué ha sucedido?, o mejor aún: ¿son las voluntades individuales —de las cuales está conformada esta Tierra suspendida en el devenir— las mismas que rotaban en ardiente nebulosa originaria? ¿Por supuesto! La conexión genética está presente. ¿Y seguirá siendo la esencia de cualquier individualidad tal como era en el origen del universo? ¿No, su fuerza ha cambiado, ha perdido intensidad, se ha debilitado!

Esta es la gran verdad que enseña la geología. Un gas es —de acuerdo a su esencia e impulso más íntimos— más fuerte que un líquido y

este más fuerte que un cuerpo sólido. No olvidemos que el universo posee una esfera de fuerza finita, por lo tanto, ninguna idea, cuya intensidad disminuya, puede nuevamente llegar a ser potenciada sin que otra idea debilite su fuerza. No obstante, un fortalecimiento es posible, pero siempre a expensas de otra fuerza o, en otras palabras, cuando en la lucha de las ideas inorgánicas una de ellas es debilitada, se debilita la suma de fuerzas objetivas en el cosmos, y para esa merma no existe compensación, pues el universo es justamente finito y entró en vigor con una determinada fuerza en la existencia.

Ahora bien, si asumimos que nuestra Tierra llegase alguna vez a explotar y se dispersara, como el planeta entre Marte y Júpiter, podría, sin duda, volver a fundirse por completo la sólida corteza terrestre y evaporarse todo líquido, pero a expensas de las ideas que entregan el estímulo para ello. A pesar de que, aparentemente, la Tierra vuelve al estado más intenso por tal revolución, se debilita en general como una determinada suma de fuerzas.

Y si hoy cesaran los violentos procesos en el Sol y, debido a eso, todos los cuerpos de nuestro sistema solar se fundieran nuevamente en él, y el Sol y los planetas ardieran en un enorme universo en llamas, así es como han pasado las fuerzas que constituyen el sistema solar —a juzgar por su apariencia—, a un estado de mayor excitación, pero a expensas de la fuerza total que se conserva en nuestro sistema solar.

Nada diferente ocurre aún hoy en el reino inorgánico. Las ideas luchan continuamente unas contra otras. Se generan, sin cesar, nuevas uniones que son divididas, a su vez, con violencia; sin embargo, las fuerzas divididas se unen enseguida con otras, en parte forzando o en parte forzadas. Y el resultado es también aquí el debilitamiento de la fuerza; ello, a pesar de que no exista evidencia hoy, debido al lento desarrollo, y a que se escape de la percepción sensorial.

En el reino orgánico ha dominado —desde el instante de su origen en adelante, e impera eternamente— la desintegración en la multiplicidad como continuación del primer movimiento. El afán de cada organismo está dirigido únicamente a conservar su existencia, y, siguiendo este impulso, por un lado, lucha por su existencia individual, y por otro, se ocupa mediante la procreación de conservarse después de la muerte.

Resulta claro que tanto esta creciente dispersión como la consecuente lucha por la existencia —cada vez más intensa y más terrible—, tienen que tener el mismo resultado que el de la lucha en el reino inorgánico, a saber, el debilitamiento de individuos. Aquí, sólo aparentemente, se opone el hecho de que el individuo más fuerte —en el sentido más amplio— resulta vencedor en la lucha por la existencia y el más débil pierde, pues suele triunfar siempre el más fuerte. Sin embargo, en cada nueva generación los individuos más fuertes se vuelven menos fuertes y los más débiles se tornan más débiles que sus antecesores.

Como es la geología para el reino inorgánico, así lo es la paleontología para el reino orgánico, la fuente relevante que está fuera de toda duda y de la cual esta verdad es extraída: en la lucha por la existencia, los individuos ciertamente se perfeccionan y ascienden siempre a grados más altos de organización, pero junto a esto se debilitan. Esta verdad se impone a todo quien examine los escritos y al hacerlo establezca comparaciones con nuestras actuales plantas y animales. La escritura sólo puede enseñar esto, pues informa acerca de sucesiones de eventos extraordinariamente largos o, dicho en forma subjetiva, informa sobre los cambios en períodos inconcebiblemente largos. Lo anterior ocurre debido a que integra partes finales con iniciales de series de sucesos muy vastos y, a través de ello, puede dejar de manifiesto la diferencia.

Contemplar directamente el debilitamiento no es posible. Sin embargo, sólo en la política, como veremos más adelante, es posible constatar el debilitamiento de los organismos sin tener que penetrar en el mundo primitivo e invocar a la paleontología. En la física no podemos dar la prueba directa y nos debemos conformar por la vía indirecta, el haber encontrado en la escritura petrificada de la corteza terrestre la gran ley del debilitamiento de los organismos.

Así vemos, tanto en el reino orgánico como en el inorgánico, un movimiento fundamental: la desintegración en la multiplicidad, y en todas partes, como primera consecuencia, se produjo la disputa, la lucha, la guerra, y como segunda consecuencia, el debilitamiento de la fuerza. Sin embargo, tanto la desintegración en la

multiplicidad como ambas consecuencias son —desde todo punto de vista— mayores en el reino orgánico que en el inorgánico.

Hemos visto que sólo una gran ley dominó la naturaleza desde el principio, la misma que la domina y la dominará hasta su aniquilación total: la ley del debilitamiento de la fuerza. La naturaleza envejece. Quien habla de una *éternelle* (!) *jeunesse*, de una “eterna” juventud de la naturaleza (al menos, ¡expresémonos lógicamente en forma correcta y digamos “infinita”!) juzga como el ciego los colores y se sitúa en el grado más bajo del conocimiento.

Bajo el dominio de esta gran ley se encuentra todo en el universo, incluyendo también al ser humano. Él es, en su fundamento más profundo, “voluntad de morir”, pues las ideas químicas que constituyen su tipo —las cuales se han conservado desde su aparición hasta su retiro—, quieren la muerte. No obstante, ya que dichas ideas sólo pueden alcanzarla a través del debilitamiento, sin existir otro medio más eficaz para esto que el deseo de la vida, se antepone el medio en forma demoníaca al propósito, la vida a la muerte, y así el ser humano se muestra como pura voluntad de vivir.

Pues bien, entregándose solamente a la vida, siempre hambriento y ávido de vida, obra en interés de la naturaleza y al mismo tiempo en el propio, pues él debilita la suma de fuerzas del cosmos y, al mismo tiempo, las de su tipo, las de su individualidad, que al ser idea singular sólo tiene semiautosuficiencia. Él se encuentra en el camino de la redención: de esto no puede existir duda alguna, pero es un curso largo, cuyo final no es visible.

Al contrario, quien se aferra a la vida con miles de brazos —con la misma necesidad que la del hombre bruto— y que tuvo que apartarse de ella, es rebasado por el claro y frío conocimiento del objetivo antes que del medio, de la muerte antes que de la vida. También él actúa en interés de la naturaleza y en el suyo propio. No obstante, debilita de un modo más efectivo tanto la fuerza de sumas del cosmos como también las de su tipo. Es quien disfruta en vida la dicha de la paz del corazón y encuentra en la muerte la aniquilación absoluta, lo cual anhela todo en la naturaleza. Él transita lejos de la amplia calle de las huestes de la redención, en la breve senda de la redención: ante él yace la altitud en luz dorada; él la ve y la alcanzará.

Por consiguiente, el primero alcanza el objetivo a través de la afirmación de la voluntad de vivir, a lo largo de un camino oscuro y pesado, en el cual la aglomeración es espantosa, donde todos empujan y son empujados. Y este alcanza el mismo objetivo a través de la negación de la voluntad por una clara senda que sólo al principio resulta ser escabrosa y empinada, pero que luego es plana y espléndida, donde no existe aglomeración, ni griterío ni llanto. No obstante, el primero alcanza la meta tan sólo después de un tiempo indeterminado, durante el cual vive siempre insatisfecho, alarmado, preocupado y atormentado, mientras que este se apodera del objetivo al final de su trayectoria individual, a lo largo de la cual está libre de cuidados, preocupaciones y tormento, viviendo en la más profunda paz del alma, en la serenidad más imperturbable.

El primero continúa arrastrándose con dificultad, siempre cohibido, queriendo avanzar sin poder lograrlo, y asciende como transportado por un coro de ángeles. Y, dado que no puede apartar su vista de los destellos de la altura y se pierde en la contemplación, así llega al objetivo sin saber cómo lo hizo. El principio parecía tan distante, ¡ahora ha sido alcanzado!

Por lo tanto, ambos quieren lo mismo y ambos lo logran; la diferencia radica únicamente en la naturaleza de su movimiento.

Aquí vemos que la voluntad ha de ser más que la absoluta forma vacía e independiente de la representación; es decir, tiene que ser una temible energía ciega, una fuerza que quiere algo. Sin embargo, no puede conseguir de inmediato lo deseado, puesto que se obstaculiza a sí misma. Y este único deseo es la muerte absoluta. La fuerza podría alcanzar todo lo demás de un modo inmediato, menos su propio exterminio.

Por ello, esta fuerza debe ser amortiguada a través del proceso del universo. La energía, es decir, la fuerza que conlleva sin representación su meta en sí (dirección de la acción), esta voluntad de morir, se acerca cada vez más a su objetivo cuanto más se debilita.

Y de pronto surge sentido en el universo:

La ley del debilitamiento de la fuerza es la ley del cosmos. Para la humanidad significa la ley del sufrimiento.

III.

TELEOLOGÍA DEL EXTERMINIO

La única causa final que puede admitir el filósofo inmanente es la nada; sin embargo, determina expresamente que esta única causa final sólo puede ser establecida y utilizada de manera regulativa. No se debe, por lo tanto, decir de un modo constitutivo que el universo tenga una causa final, sino que se ha de decir: el universo se mueve como si tuviese una causa final.

El primer movimiento ciego e inconsciente que tuvo el individuo se sustentó en la desintegración de una unidad simple, precósmica e insondable. En su movimiento se unían, de un modo inseparable, el impulso hacia la meta con la meta misma. Es imposible tener una representación de esta meta en los primeros individuos del universo. Su primer impulso fue todo. Este impulso vive aún ahora (sin embargo, modificado entretanto por todo lo que ha afectado al individuo desde el comienzo del universo hasta este instante) en el demonio inconsciente de cada ser humano. De ahí la infalibilidad, de ahí la seguridad del demonio puro, respectivamente, la de los instintos puros en los animales, la de los impulsos en las plantas y la del impulso hacia un punto central ideal o hacia todos lados en el reino inorgánico. Con este impulso, infalible y ciego, interactúa la conciencia en el ser humano. El demonio se hizo de un cerebro —un órgano pensante, sensible e intuitivo—, al cual le es propio la conciencia, engendrándolo a partir de sí mismo, tan sólo porque quiso tener un movimiento más rápido y mejor hacia la meta, la cual no podía imaginar.

He revelado a este demonio como voluntad de morir. Voluntad de morir es, a la luz de la conciencia, la esencia del inconsciente, a saber, del inconsciente individual, no de un inconsciente universal quimérico y delirante. El demonio individual inconsciente y el espíritu consciente aspiran a la muerte absoluta, cooperan en este afán, se apoyan, se ayudan y en cada ser humano alcanzarán su meta, tarde o temprano, porque la voluntad quiere la vida como medio para la muerte (el debilitamiento paulatino de la fuerza).

Esta es la genuina inconsciencia, la auténtica armonía en el cosmos, a pesar de la ruidosa lucha, del lamento, del llanteriorio, a pesar de los conflictos en un mismo pecho, a pesar del hambre y la sed por vivir desde donde surge la lucha por la existencia. En el universo hay sólo individuos. Pero su origen, que parte de una unidad simple, los entrelaza como en un vínculo (la conexión dinámica de las cosas). Esta unidad quiso el no ser y por eso conspira todo en el universo y en el individuo para el no ser.

En el reino inorgánico tenemos gases, fluidos y cuerpos sólidos.

El gas tiene sólo una aspiración: expandirse hacia todos lados. Si pudiese realizar esta aspiración sin obstáculo, no se exterminaría, pero se debilitaría cada vez más, se aproximaría cada vez más a la aniquilación; no obstante, jamás la alcanzaría. El gas aspira a la aniquilación, pero no puede alcanzarla.

En este sentido, debemos también concebir el estado del universo en sus primeros períodos. Los individuos expandieron su esfera de poder —la cual no podemos determinar espacialmente de manera subjetiva—, cada vez más en la absoluta nada como una incandesciente niebla originaria en la más rápida rotación. Tal expansión ocurrió sin que cesaran las luchas entre sí, hasta que el agotamiento de cada cual se tornó tan grande que no pudieron mantenerse más en el estado gaseoso y, por goteo, se hicieron fluido. Los físicos explican que perdieron una parte de su calor en el frío espacio del universo. ¡Qué pobre explicación! Los individuos se habían debilitado debido a su esfuerzo propio y por la lucha hasta tal punto que, si hubiese estado presente un sujeto cognoscente, sólo podrían haber objetivado su aspiración, su esencia como un fluido.

El fluido tiene sólo un afán: quiere desbordarse, en forma horizontal y en todas direcciones, hacia un punto ideal ubicado fuera de él. Pero queda claro que el afán por un punto ideal es un afán evidente por el no ser, pues cada fluido que lograra alcanzar el fin de su aspiración se aniquilaría de inmediato.

En los períodos del universo, durante los cuales se transformaron individuos gaseiformes en fluidos, comenzó la formación de cuerpos celestes. Los fluidos en conjunto tuvieron siempre la aspiración por algún centro determinado, el cual, sin embargo, no pudieron alcanzar. Si consideramos tan sólo nuestro sistema solar, existía una única y tremenda esfera de gas, cubierta por todas partes de un ardiente mar fluido (similar a una pompa de jabón). Cada gas en el interior tuvo el afán de abrirse camino a través del mar y propagarse hacia todos lados. El mar tuvo, por el contrario, la aspiración de alcanzar el centro de la esfera gaseosa. De esto resultó una tensión extraordinariamente grande, una violenta presión y contrapresión sin otro resultado que un debilitamiento paulatino de las fuerzas individuales, hasta que se formó finalmente una sólida corteza sobre todo.

Cada cuerpo sólido posee un único afán: un punto ideal que está fuera de él. En nuestra Tierra, este punto es el punto central inextenso de la misma. De haber llegado sin obstáculos algún cuerpo sólido al centro de la Tierra, se habría muerto completamente y para siempre en el instante de alcanzarlo.

Los próximos períodos del universo, que le siguieron, estuvieron plenos de grandes transformaciones. En los cuerpos celestes se habían formado capas sólidas. Dado que todo el universo se encontraba en movimiento de rotación desde el comienzo, se desprendieron los cuerpos sólidos (los menos densos) y orbitaron como anillos en torno al sol central y continuaron transformándose hasta conformar planetas, mientras que el cuerpo central se siguió condensando, enfriándose y contrayéndose paulatinamente (debilitamiento de la fuerza), de acuerdo a la hipótesis kantiana-laplaciana.

El estado originario del universo se presenta a nuestro pensamiento como un anhelo impotente de los individuos por la muerte absoluta, el cual sólo encontró parcial satisfacción en el debilitamiento siempre creciente de la determinada suma de fuerzas.

El obstáculo trascendente se refleja en el universo de aquellos tiempos como también en el de cada gas de nuestro universo actual. Dios lo encontró en su esencia cuando quiso no ser. También en el momento retardador se vislumbra en cada gas el reflejo del destino fatal trascendente, de que Dios quiso no ser, pero no pudo encontrar cumplimiento inmediato.

En todo el reino inorgánico del cosmos no existe otra cosa fuera de voluntades individuales con un determinado afán (movimiento). La voluntad es ciega, es decir, su meta consiste en su afán, está contenida ya en el movimiento de por sí. Su esencia es puro instinto, voluntad pura siempre siguiendo el impulso, el cual obtuvo mediante la desintegración de la unidad en la multiplicidad.

Según esto, cuando decimos: el gas quiere expandirse *in indefinitum*, los líquidos y cuerpos sólidos quieren alcanzar un punto ideal que yace fuera de ellos, expresamos con esto únicamente que un sujeto cognoscente —persiguiendo la dirección del afán— alcanza una meta determinada. Independiente de un sujeto cognoscente, cada cuerpo inorgánico posee sólo un movimiento determinado, es un puro y verdadero impulso, es únicamente voluntad ciega.

Pues bien, pregunto yo: ¿cómo debe reflejarse ahora la voluntad de las ideas químicas en el espíritu del ser humano?, ¿como voluntad de vivir? ¡De ningún modo! De acuerdo a todo lo anterior, ella es pura voluntad de morir.

Este es un resultado muy importante. Sin excepción, en el reino inorgánico no se quiere la vida, sino el exterminio; la muerte se quiere. Tenemos que lidiar en realidad con una voluntad sólo debido a que se ha de lograr lo que aún no es, pues existe un momento retardador que hace imposible el logro inmediato. La vida no se quiere, sino que es sólo apariencia de la voluntad de morir. Esto es así tanto en el estado originario del universo como en los gases del presente: es apariencia del momento retardador en el individuo, en cada líquido y cuerpo sólido. La vida es apariencia de un afán obstaculizado desde afuera. Por eso la vida del individuo no es tampoco en el reino inorgánico el medio para la meta, sino que en realidad la lucha es el medio, respecto de la multiplicidad que condiciona. La vida en el reino inorgánico es siempre sólo

apariciencia, en cuanto es el movimiento gradual de las ideas químicas hacia la muerte.

Mientras existan ideas gaseosas en el universo (y ellas aún hoy predominan sobre todas las otras) no estará madura para la muerte la suma de fuerzas que existen en el universo. Todos los líquidos y cuerpos sólidos están maduros para la muerte, pero el cosmos es una totalidad consistente, una unidad colectiva que se encuentra por completo en conexión dinámica con una única meta: el no ser. Por eso, no pueden lograr antes los líquidos y los cuerpos sólidos el cumplimiento de su aspiración, hasta que todos los gases se hayan debilitado lo suficiente para que también ellos devengan en sólidos o líquidos. En otras palabras: el cosmos no puede devenir en la nada hasta que la suma total de fuerzas contenidas en él esté madura para la muerte.

Entremos en el reino orgánico. Desde la física debemos recordar que este no es otra cosa que una forma del debilitamiento de la suma de fuerzas existente en el cosmos. Precisémoslo ahora mejor: es la forma más perfecta para el amortecimiento de la fuerza. Esto nos es suficiente para este punto. En lo que sigue, encontraremos un lugar donde podremos nuevamente profundizar en la organización y comprender su completo significado.

La planta crece, se reproduce (de alguna manera) y muere (luego de algún tiempo de vida). Prescindiendo de toda particularidad, salta así a la vista, primero y en forma clara, el gran hecho de la muerte real, el cual no pudo aparecer en escena en ninguna parte en el reino inorgánico. ¿Podría morir la planta si ella no quisiera morir en lo más profundo de su esencia? Ella sigue únicamente su impulso fundamental, que extrajo todo su afán del anhelo de Dios por no ser.

Sin embargo, la muerte de las plantas es sólo una muerte relativa, su afán encuentra únicamente satisfacción parcial. Ella engendró y a través de la generación sigue viviendo. Si bien la generación —la conservación en vida— es ocasionada ciertamente desde fuera y depende de otras ideas, en lo más esencial nace de la idea más interna de la planta misma, de modo que la vida de la planta es un fenómeno completamente distinto al de la idea química. Mientras que

para esta la vida es sólo obstáculo de la voluntad de morir, inducida y condicionada desde el interior o exterior, la vida es querida directamente por la planta. La planta nos muestra, por consiguiente, voluntad de vivir junto a voluntad de morir, o, mejor, puesto que ella quiere la muerte absoluta que no puede alcanzar, quiere la vida directamente como medio para la muerte absoluta, y el resultado es la muerte relativa.

El animal es, en primer lugar, planta, y todo lo que dijimos de ella vale también para él. El animal es, como la planta, voluntad de morir y voluntad de vivir, resultando de estas aspiraciones la muerte relativa. Él quiere la vida como medio para la muerte absoluta.

Sin embargo, el animal es, además, unión de voluntad y espíritu (en un determinado nivel). La voluntad se ha dividido parcialmente y cada parte tiene un movimiento propio y disociado del resto. Por este medio es modificada su vida vegetal.

El espíritu de los animales percibe un objeto y siente instintivamente el peligro que lo amenaza. El animal tiene instintivamente miedo mortal frente a determinados objetos. Estamos ante un fenómeno extraordinariamente curioso. El animal quiere, en lo más profundo de su ser, la aniquilación y, sin embargo, le teme a la muerte en virtud de su espíritu, pues la muerte es condición, dado que el objeto peligroso tiene que ser percibido de alguna forma. Si no lo percibe, el animal permanece tranquilo sin temerle a la muerte. ¿Cómo se puede explicar este raro fenómeno?

Ya encontramos antes que, en el reino inorgánico, las individualidades particulares están maduras para la muerte y se extinguirían si se les diera libre curso a su impulso. Sin embargo, deben vivir como medio para la meta del todo. Del mismo modo, se da esto en el reino animal. El animal es medio para la meta del todo, al igual que la totalidad del reino orgánico es sólo un medio para la meta del inorgánico. Precisamente su constitución corresponde al fin determinado que debe cumplir.

No podemos asentar esta meta en nada distinto que no sea una extinción eficaz de la fuerza, la cual sólo se ha de lograr por el miedo a la muerte (la intensa voluntad de vivir) y la cual, a su vez, es medio para la meta del todo: la muerte absoluta.

Mientras que en el reino vegetal aún yace junto a la voluntad de morir la voluntad de vivir, en el reino animal la voluntad de vivir está por sobre la voluntad de morir, ocultándola por completo: el medio se antepone a la meta. Por ello, el animal superficialmente tan sólo quiere la vida, es pura voluntad de vivir y teme la muerte, la cual quiere en el fondo de su esencia. Pues bien, pregunto también aquí: ¿podría morir el animal, si no quisiera morir?

El ser humano es, en primer lugar, animal, y lo que dijimos de este es válido también para él. Como animal se alza en él la voluntad de vivir por sobre la voluntad de morir, y la vida es querida y la muerte es temida de un modo demoníaco.

Sin embargo, en el ser humano ha tenido lugar una ulterior división de la voluntad y, a causa de eso, una consecuente división del movimiento. A la razón —la cual relaciona lo múltiple de la percepción— se ha sumado el pensamiento, la razón reflexiva, la reflexión. Por este medio es modificada esencialmente su vida animal en dos direcciones completamente distintas. Por un lado, aumenta al principio el miedo a la muerte, y por otro lado, el amor a la vida.

El miedo a la muerte es acrecentado: el animal no conoce la muerte, le teme sólo instintivamente, cuando percibe un objeto peligroso. El ser humano, por el contrario, conoce la muerte y sabe lo que ha de significar. Luego, observa el pasado y mira el futuro. Con esto abarca con la vista extraordinariamente más y, quiero decir: infinitos más peligros que el animal.

El amor por vivir es acrecentado. El animal sigue en lo fundamental sus impulsos, los cuales se limitan al hambre, sed, necesidad de dormir y todo lo relativo al celo. Vive en una esfera estrecha. Al ser humano, en cambio, la vida le sale al encuentro a través de la razón, en forma de riqueza, mujeres, honor, poder, fama, etc., lo que atiza su voluntad de vivir, su ansia de vivir. La razón reflexiva multiplica sus impulsos, los aumenta, y medita sobre los medios para su satisfacción. La razón hace de la satisfacción, artificialmente, un goce refinado.

De esta manera, la muerte es detestada con toda el alma y la sola mención de tal palabra contrae tormentosamente el corazón de la mayoría, y el miedo a la muerte deviene en angustia de muerte y

desesperación, cuando los seres humanos clavan sus ojos en ella. Por el contrario, la vida es amada con pasión.

Conforme a eso, en el ser humano la voluntad de morir —el impulso más íntimo de su esencia— ya no es más encubierta por la voluntad de vivir de una manera tan simple como en el animal, sino que desaparece completamente en las profundidades, desde donde sólo se manifiesta, de tiempo en tiempo, como un profundo anhelo por la tranquilidad. La voluntad pierde por completo de vista su objetivo, su sentido, y los olvida, aferrándose únicamente al medio.

Sin embargo, en la segunda dirección, la vida animal es modificada por la razón de otro modo. Ante el espíritu del pensador se eleva la meta pura de la existencia, radiante y brillante, desde la profundidad del corazón, mientras que el medio desaparece completamente. Ahora bien, la reconfortante imagen satisface del todo sus ojos y enciende su voluntad; vigorosamente arde el anhelo de morir y, sin vacilación, la voluntad se apodera con entusiasmo moral del mejor medio para la meta reconocida: la virginidad. Un ser humano tal es la única idea en el universo que sí puede alcanzar la muerte absoluta queriéndola.

Recapitemos: todo en el universo es, de esta forma, voluntad de morir, que en el reino orgánico, de modo más o menos encubierto, se manifiesta como voluntad de vivir. La vida es querida por puro impulso vegetativo, por instinto, y, finalmente, de un modo demoníaco y consciente, pues de este modo es lograda de manera más rápida la meta de la totalidad, y con esto la de cada individualidad.

En el comienzo del universo, la vida era apariencia de la voluntad de morir, el afán de los individuos por no ser, lo cual fue desacelerado por un momento retardador en ellos.

En el cosmos conformado, logrado sin excepción en la tensión más intensa, se puede calificar la vida —a propósito de las ideas químicas por excelencia— como un afán obstaculizado por el no ser, y decir que se presenta como medio para la meta del todo.

Por el contrario, los organismos quieren por sí mismos la vida, disfrazan su voluntad de morir en voluntad de vivir, es decir, quieren

por sí mismos el medio que, por de pronto, los conducirá a ellos —y a través de ellos al todo— hacia la muerte absoluta.

Entonces, si hemos encontrado, al fin y al cabo, en lo superficial, una diferencia muy importante entre el reino inorgánico y el orgánico. No obstante, en el fondo, el filósofo inmanente ve en todo el universo tan sólo el más profundo anhelo por una aniquilación absoluta, como si estuviese oyendo el llamado claro que atraviesa todas las esferas celestiales: ¡Redención! ¡Redención! ¡Muerte a nuestra vida! Y la respuesta consoladora dice: Todos ustedes encontrarán el exterminio y serán redimidos.

He de reiterar que la meta de toda la historia universal, es decir, de todas las batallas, sistemas de religión, inventos, descubrimientos, revoluciones, sectas, partidos, etc., es: dar a la masa lo que le correspondió individualmente a algunos desde el comienzo de la cultura. No se trata de formar una estirpe de ángeles que exista para siempre sin cesar, sino de la redención de la existencia. La consecución de los ideales más audaces de los socialistas tan sólo puede conseguir para todos un estado de bienestar, en el cual han vivido algunos desde siempre.

¿Y qué hicieron estos particulares cuando lograron este estado? Se apartaron de la vida. Otra cosa tampoco era posible.

La humanidad es, en primer lugar, un concepto al que le corresponde en la realidad un conjunto de individuos, los cuales son únicamente reales y se conservan en la existencia mediante la procreación. El movimiento del individuo de la vida hacia la muerte produce, en conexión con su movimiento de la vida a la vida, el movimiento de la vida hacia la muerte relativa, y, sin embargo, es el trasfondo del movimiento helicoidal de la vida hacia la muerte absoluta. Esto ocurre debido a que en estas transiciones continuas es debilitada la voluntad y es fortalecida la inteligencia.

La humanidad ha de tener este mismo movimiento, puesto que no es más que la totalidad de los individuos. Cada definición de su movimiento que no contenga como meta la muerte absoluta, es muy breve, pues no cubre todos los acontecimientos. Si no fuera el movimiento verdadero claramente reconocible, debería entonces la filosofía inmanente postular a la muerte absoluta como meta final.

Todas las historias de vida de cada individuo, el breve período de tiempo de los niños, de los adultos a quienes aniquila la muerte antes de que puedan procrear, y el largo período de aquellos seres humanos que miran a los hijos de los hijos de sus hijos, como también todas las historias de vida de los grupos humanos (de tribus indígenas, insulares del Mar del Sur) tienen que dejarse encasillar, de un modo natural, en el movimiento alineado de la humanidad. Si esto no fuera factible en un único caso, entonces la definición sería falsa.

El movimiento de la humanidad del ser al no ser, cubre por completo todos los movimientos particulares. El pensador que lo ha reconocido no leerá una página más de la historia con asombro, ni menos se lamentará. No se preguntará: ¿de qué han tenido culpa los habitantes de Sodoma y Gomorra que tuvieron que desaparecer? ¿De qué tuvieron la culpa los treinta mil seres humanos que, en pocos minutos, aniquiló el terremoto de Riobamba? ¿Qué de los cuarenta mil hombres que encontraron la muerte, envueltos en llamas, con la destrucción de Sidón? Y tampoco se lamentará por los millones de seres humanos que la migración de los pueblos, las cruzadas y todas las guerras han empujado hacia la noche de la muerte. La humanidad completa está consagrada al exterminio.

Como ya dije, si prescindimos de las demás influencias de la naturaleza, el movimiento mismo de nuestro género resulta de las aspiraciones de todos los seres humanos. Este surge de los movimientos de los buenos y malos, de los sabios y necios, de los entusiastas y fríos, de los audaces y pusilánimes, y por eso no puede tener sello moral. El movimiento produce, en su curso, buenos y malos, sabios y necios, entusiastas moralistas e infames, sabios héroes y malvados, villanos y santos, y se genera nuevamente desde el movimiento de ellos.

Por esta razón, es completamente indiferente si la humanidad se expresa haciendo el "gran sacrificio", como dicen los indios, o a través de "la revelación de los hijos de Dios, que toda criatura anhela angustiosamente" —como dice San Pablo en exaltación moral— o por impotencia o en un destello salvaje y fanático de último vigor. ¿Quién lo puede predecir? Suficiente, el sacrificio será hecho pues

debe ser hecho, porque es el punto de tránsito para el desarrollo necesario del mundo.

Si el sacrificio se lleva a cabo, sucederá nada menos que lo que se denomina en teatro un golpe de efecto. Ni el sol ni la luna ni estrella alguna desaparecerán, sino que la naturaleza seguirá tranquilamente su curso, pero bajo la influencia del cambio que ha causado la muerte de la humanidad y que antes no estaba presente.

También seamos aquí cautelosos y no nos precipitemos con la razón. Lichtenberg dijo una vez que una arveja lanzada en el Mar del Norte aumentaría el nivel del mar en la costa japonesa, a pesar de que la variación de nivel no podría ser advertida por ojo humano alguno. De igual forma, es indudable, lógicamente, que una bala disparada en nuestra Tierra producirá su efecto en la estrella Sirio —en el límite más externo del cosmos inconmensurable—, pues este cosmos se encuentra continuamente en la más violenta tensión y no es un supuesto infinito endeble, fútil y mísero. Ahora bien, nos cuidaremos ciertamente de formular una hipótesis buscando, paso a paso, las consecuencias del gran sacrificio, ¿pues qué otra cosa conseguiríamos fuera de una creación de fantasía, con el valor de un cuento como el que relata el beduino a sus camaradas en una resplandeciente noche estrellada? Nos conformamos con constatar, simplemente, que la salida de la humanidad del teatro universal tendrá efectos que están en la singular y única dirección del cosmos.

La única objeción que se puede hacer contra mi metafísica es la siguiente: la meta final del universo no tiene que ser la nada; puede ser también un paraíso. Sin embargo, la objeción es insostenible.

Primero: la divinidad precósmica tuvo la omnipotencia de ser como quiso. Según esto, si hubiese querido ser un conjunto de seres puros y nobles, habría podido de inmediato satisfacer su deseo y habría sido innecesario un proceso.

Segundo: no se puede decir que el proceso tuvo que tener lugar, pues la divinidad no era ninguna divinidad pura; el proceso la purificó. Sucede que esta afirmación es pulverizada, en primer lugar, por la omnipotencia de Dios, y luego, debido a que la esencia de Dios se encuentra completamente oculta para el espíritu humano.

Ahora bien, ¿quién me da el derecho a decir que Dios sería un Dios impuro? Todo esto es vana palabrería.

El verdadero significado metafísico del universo, el credo de todos los buenos y justos, es la evolución del universo con la humanidad a la cabeza. El universo es el punto de tránsito, pero no para un estado nuevo, sino para la aniquilación, la cual, desde luego, se encuentra fuera del universo, es metafísica.

Hemos deducido en la física la eficacia de la naturaleza —la cual ningún sensato puede negar—, atribuida al primer movimiento, la desintegración de la unidad en la multiplicidad, y a partir de este primer movimiento todos los siguientes sólo fueron y son continuaciones. Esto bastaba completamente. Sin embargo, enlazamos luego directamente la utilidad con la determinación de la unidad precósmica para pasar desde el superser hacia el no ser.

A la unidad simple le fue negado el logro inmediato de su objetivo, pero no el logro en general. Fue necesario un proceso (un curso evolutivo, un debilitamiento gradual) y el transcurrir completo de este proceso se encontraba con mayor virtualidad en la desintegración.

Por ende, todo en el universo tiene una meta, o mejor: para el espíritu humano la naturaleza se presenta como si se dirigiera hacia una única meta. Sin embargo, todo sigue en el fondo solamente el primer impulso ciego, en el cual lo que debemos distinguir como medio y meta yacía unido de un modo insoluble. Nada en el universo es tirado por delante o conducido desde arriba, sino impulsado desde sí hacia afuera.

De esta manera, se enlaza todo entre sí, cada cosa depende de la otra; todas las individualidades fuerzan y son forzadas, y el movimiento resultante de todos los movimientos singulares es el mismo, como si una unidad simple tuviera un movimiento unitario.

La teleología es un mero principio regulador para juzgar el curso del universo (el universo es concebido como surgido de una voluntad que condujo la más alta sabiduría). No obstante, el principio recién entonces pierde —incluso como tal— todo lo chocante que ha tenido desde siempre para todo pensador empírico cabal, cuando el universo es atribuido a una unidad simple precósmica que ya no

existe más. Antes, sólo se tuvo la elección entre dos caminos y en ninguno de ellos se pudo encontrar satisfacción. O se debió negar la utilidad, es decir, descalificar la experiencia, para alcanzar un campo inmanente puro, libre de fantasmas, o se debió honrar la verdad, es decir, reconocer la utilidad, pero además admitir luego una unidad en el universo, en, sobre o detrás de él.

La filosofía inmanente, con su corte radical a través del campo inmanente y trascendente, tiene el problema resuelto en forma del todo satisfactoria. El universo es un acto unitario de una unidad simple que no es más, y permanece por eso en una conexión dinámica insoluble, a partir de la cual surge un movimiento unitario: es el movimiento hacia la aniquilación completa, el movimiento del ser al no ser.

IV.

HUMANIDAD, CIVILIZACIÓN Y ESTADO IDEAL

La política trata del movimiento de toda la humanidad. Este movimiento resulta de las aspiraciones de todos los individuos, y es considerado desde un punto de vista inferior el movimiento hacia el Estado ideal; por el contrario, visto desde lo más alto es el movimiento de la vida hacia la muerte absoluta, puesto que una detención en el Estado ideal no es posible.

Este movimiento no puede llevar un sello moral, pues la moral se basa en el sujeto y sólo las acciones individuales pueden ser morales frente al movimiento del conjunto. Este se realiza solamente a través de una violencia irresistible, y es clasificado, por consenso general, como el destino omnipotente de la humanidad, el cual aplasta y quiebra como cristal todo aquello que se le opone, aunque sea un ejército de millones. No obstante, al desembocar el movimiento en el Estado, se llama civilización.

Cada acción del ser humano, la más alta como la más baja, es egoísta, pues fluye desde una determinada individualidad, desde un yo determinado, junto a un motivo suficiente, y es imposible que no se manifieste así. Examinar en profundidad la multiplicidad de los caracteres no tiene lugar aquí, debemos simplemente aceptarla como hecho. Pues al caritativo le resulta tan imposible dejar a sus prójimos estar en la miseria, como al despiadado socorrer al necesitado. Cada uno de ellos actúa conforme a su carácter, a su naturaleza, a su yo, a su dicha. Por consiguiente, en forma egoísta, pues: si el caritativo no secara las lágrimas de otros, ¿sería feliz?, y si el despiadado calmara el sufrimiento de otro, ¿estaría satisfecho?

En lo siguiente se desprenderá —clara y completamente— la verdad irrefutable de que cada acción es egoísta. La he mencionado en este lugar, puesto que, a partir de ahora, no podremos prescindir más de ella.

En el estado natural, el más fuerte o astuto es normalmente el vencedor, mientras que el débil o necio es usualmente el derrotado. Sin embargo, se pueden también presentar casos en los que el más fuerte sea superado y el más astuto engañado, pues, ¿quién protege al fuerte mientras duerme?, ¿o cuando está viejo o enfermo?, ¿o cómo ha de vencer, si es atacado por débiles que están aliados entre sí? Todas estas relaciones de poder, fluctuantes en su estado natural, tenían que conducir —tanto a los débiles como a los poderosos— a la comprensión de que una limitación recíproca del poder resultaría de interés para cada cual.

No es mi tarea indagar aquí cómo tuvo lugar la transición de la condición natural al Estado; si ocurrió bajo un puro impulso demoníaco o por una elección razonable del menor entre dos males. Presumamos que el Estado es obra de la razón y que se basa en un contrato que los seres humanos han concertado, a regañadientes, por necesidad de prevenir un mal mayor al de la restricción de su poder individual.

El carácter fundamental del auténtico Estado —aun en su forma más imperfecta— es que les dé más a sus ciudadanos de lo que les quita; en resumidas cuentas, que otorgue un beneficio que prime sobre el sacrificio, pues si el beneficio hubiese sido tan grande como el sacrificio, no habría surgido jamás el Estado. Por consiguiente, se reunieron los seres humanos, guiados por el conocimiento de que una vida segura en un estado natural sería imposible, de que una vida insegura, una fundada en la disposición de la naturaleza, sería un mal indestructible por una vía común y corriente, y dijeron: “Todos somos seres humanos violentos; cada uno está encerrado en su egoísmo y se considera como la única realidad en el universo; si podemos dañar a otros para lograr nuestro beneficio, lo hacemos; pero nuestro bienestar no es favorecido a causa de eso. Tenemos que dormir, tenemos que salir de nuestros refugios, si no, moriremos de inanición, nos enfermaremos, y nuestra fuerza se desvanecerá

en la vejez. Nuestro poder es unas veces grande otras veces pequeño, y todos los beneficios que conseguimos cuando este es grande, desaparecen en unos minutos cuando este es pequeño. Jamás logremos disfrutar de nuestros bienes, pues no están seguros. ¿De qué nos sirve entonces la satisfacción de nuestros deseos si, al fin y al cabo, a través de ella sólo perdemos? Por lo tanto, queremos que, de aquí en adelante, dejen en paz los bienes de cada uno de nosotros”. Y tan sólo ahora surgió el concepto de robo, el cual era totalmente imposible en un estado natural, pues este depende por completo de un patrimonio garantizado.

Además, dijeron: “Todos somos seres violentos; cuando alguien se interpone entre nosotros y nuestra conveniencia, sólo reflexionamos en la forma como podemos destruirlo y atentamos contra su vida. Sin embargo, nuestra fortaleza o astucia no es siempre la misma. Hoy podemos vencer y mañana ser vencidos. Por consiguiente, nunca podemos gozar de nuestra vida, pues constantemente corremos peligro. Entonces, sacrificaremos otra parte de nuestro poder, a fin de incrementar nuestro bienestar general, y declaramos: “A partir de ahora, la vida de cada uno de nosotros debe estar asegurada”. Sólo entonces surgió el concepto de asesinato, pues este denota la aniquilación de una vida garantizada.

De esta forma, se limitaron los seres humanos por las leyes originarias:

1. Nadie debe robar.
2. Nadie debe matar.

El Estado es, por consiguiente, el organismo que protege la individualidad de cada uno, sea esta tan amplia como se quiera (mujer, niño, bienes), y le exige a cambio que deje intacta la individualidad de todos los demás. En consecuencia, el Estado le exige, ante todo, a cada ciudadano, como primer deber: sometimiento a la ley, obediencia. Después, le exige la concesión de los medios para poder ejercer su administración protectora, sea esta ejercida contra infractores de la ley o contra enemigos externos —es decir, víctimas de bienes y sangre— o, expresado en términos generales, como segundo deber: la protección del Estado.

Por ende, no reconocemos en principio —desde nuestra postura actual—, ninguna otra autoridad a la establecida por el Estado creado por los seres humanos. Esta apareció por necesidad, pues la voluntad dotada de razón debe elegir, después del reconocimiento correcto de la esencia de dos males, el menor de ellos. No se puede actuar de otra forma: si vemos que un individuo elige entre dos males el mayor, entonces, o nos hemos equivocado en la apreciación —pues no pudimos sumirnos en la individualidad del elector— o él no ha reconocido que el mal elegido era el mayor. De haber tenido él en el último caso nuestro espíritu —el cual se asombra por la elección—, desde luego no habría podido elegir de tal forma. Esta ley es tan cierta como aquella de que cada efecto ha de tener una causa.

El ser humano juicioso no puede querer que el Estado sea destruido. Quien honestamente desee esto, quiere sólo una derogación transitoria de las leyes, durante el tiempo que requiera para procurarse una situación favorable. Cuando la ha conseguido, quiere con igual ahínco la protección de las leyes, que antes él mismo quiso suspender. Por consiguiente, el Estado es para los egoístas naturales un mal necesario que han de adoptar, pues es el menor de los dos males. Si nuevamente lo derribasen, se quedarían con el mayor de ambos.

Es propio de la civilización que esta —según la ley de la formación de las partes— comience primero en pequeños círculos y luego se expanda. La civilización no es lo opuesto al movimiento de los pueblos primitivos, pues ambos tipos de movimiento tienen una dirección. El primero es sólo un movimiento acelerado: el movimiento de un pueblo primitivo es como el de una esfera sobre una superficie casi horizontal; en cambio, el movimiento de un pueblo cultural ha de compararse a la caída de esta esfera en el abismo. Dicho metafóricamente, la civilización tiene el afán de atraer a todos los pueblos a su círculo; tiene en mira a toda la humanidad y no se le escapa ni el más mínimo grupo humano en el más recóndito lugar de la Tierra.

Entre las leyes con que la civilización opera en este caso, se cuentan la ley de la corrupción y la de la fusión vía conquista. Cada Estado cultural busca conservarse en su individualidad y fortalecerla

cuanto sea posible. De este modo, los Estados mencionados tuvieron al principio que enfrentarse a las hordas de nómades y pueblos cazadores que los separaban de otros Estados, que asediaban sus fronteras, invadían su territorio, robaban y asesinaban, tratando de anular su ofensiva: les hicieron la guerra y los insertaron en su comunidad como esclavos. Después de que los Estados se habían acercado de este modo entre sí, cada cual buscó debilitar al otro o, tan pronto como se lo permitió su poderío y se lo reclamaron sus intereses, buscó anexar al otro por completo. En el primer caso, mediante la conquista, en las clases más bajas del Estado tuvo lugar una fusión de pueblos salvajes con aquellos que ya estaban sometidos por leyes, dentro de lo cual, de cuando en cuando, se fueron entremezclando pueblos de distintas razas (arios, semitas, etc.). En el último caso, ciertos miembros de las clases más altas fueron despeñados hacia el vulgo. A raíz de estas mezclas y fusiones, el carácter de muchos experimentó una transformación.

El movimiento que se ejecuta bajo la ley de la conquista es uno que resulta ser fuerte desde el interior del Estado hacia fuera. Aquel que, por el contrario, se basa en la ley de la corrupción, resulta ser fuerte desde el exterior al interior del Estado.

Quien se interna en los procesos de corrupción y de muerte de los déspotas militares asiáticos, de Grecia y de Roma, y únicamente se fija en lo fundamental del movimiento, gana el conocimiento imperdible de que la marcha de la humanidad no es la apariencia de un supuesto orden mundial en términos morales, sino el movimiento desnudo de la vida hacia la muerte absoluta, el cual surge, en todo tiempo y lugar, por una vía completamente natural sólo como causa eficiente.

En física no pudimos llegar a otra conclusión que a la siguiente: a partir de la lucha por la existencia, siempre nacen seres más organizados, que la vida organizada cada vez se renueva y que un final del movimiento no puede ser descubierto. Nos encontrábamos en un ámbito acotado. En la política nos hallamos, en cambio, en una cumbre libre y divisamos un fin. Sin embargo, aún no vemos claramente este final en el período de decadencia de la República romana. Aún no se ha despejado completamente la neblina matinal

del día de la humanidad, y la señal dorada de la redención que irradia a todos, sólo lo hace ocasionalmente desde el velo que la oculta. Pues no toda la humanidad se encontraba bajo una forma de Estado como la babilónica, asiria y pérsica, ni tampoco como la griega y romana; tal cual, si ni siquiera todos los pueblos de estos reinos han perecido. Fue como si sólo las puntas de las ramas del gran árbol se hubiesen secado.

No obstante, reconocemos claramente en los acontecimientos la verdad relevante: que la civilización mata. Cada pueblo que ingresa a la civilización, a saber, que pasa a un movimiento más rápido, cae y es destruido en las profundidades. Ninguno puede mantenerse con su fuerza viril. Cada uno ha de debilitarse, degenerarse y agotar sus energías vitales. Da lo mismo cómo sus individuos —consagrados a la muerte absoluta— se hundan en el exterminio: si bajo la ley de la corrupción —degradados, revolcándose en barro y heces con refinada voluptuosidad—, o bien, bajo la ley del individualismo —rechazando con repugnancia todo fruto delicioso, pues ya no pueden darles satisfacción alguna, consumiéndose en tedio y hastío, tambaleándose de un lado a otro, pues han perdido la voluntad firme y las metas claras, *no sofocado y sin vida, / no desesperando ni rendido* (Goethe), o a través de la moralidad: en el éter de la gloria, exhalando el último suspiro de su vida. La civilización se apodera de ellos y los mata. Los monumentos indican las ruinas de imperios culturales —así como los caminos en el desierto están marcados por osamentas desteñidas—, pregonando la muerte de millones, el curso de la civilización.

Ya antes de Kant se había interpretado la historia como historia de la cultura; es decir, se había reconocido que la incursión de Alejandro en Asia era algo más que la satisfacción de la ambición y la búsqueda de la fama de un mozalbete audaz, que la protesta de Lutero era algo más que la separación de un individuo honesto de Roma, que la invención de la pólvora era algo más que una aparición casual en el laboratorio de un alquimista, etc. Luego, Kant, en su pequeño pero genial escrito “Ideas para una historia general en un propósito cosmopolita”, intentó darle una meta al movimiento del género humano desde sus primeros inicios: el Estado ideal que

abarcará a toda la humanidad, y que Fichte, Schelling y Hegel abrazaron con verdadero entusiasmo, comprendiendo los pensamientos de Kant, para difundirlos e introducirlos en todas partes. Especialmente se ha de destacar Fichte, quien en sus obras inmortales: “Rasgos fundamentales de la era contemporánea” y “Discursos a la nación alemana” —pese a contener puntos de vista completamente insostenibles y muchos errores palpables— estableció como objetivo de toda la vida terrenal de nuestra especie que el género humano establezca con libertad todas sus relaciones acorde a la razón. Por lo tanto, habremos de construir un Estado ideal y juzgar la vida en este. Queda completamente en suspenso si este, alguna vez, pudiera favorecer en el desarrollo de las cosas. Resulta claro, no obstante, que podemos construirlo, puesto que estamos empeñados en ver la vida bajo una luz favorable.

Y nos ubicamos justo en medio de este Estado ideal sin ocuparnos de su devenir. Este abarca “todo lo que lleva un rostro humano”, es decir, comprende a toda la humanidad. No hay más guerras ni revoluciones. El poder político no descansa más en determinadas clases, sino que la humanidad es un pueblo que vive bajo leyes en cuya redacción todos han contribuido. La miseria social se ha extinguido. El trabajo está organizado y no agobia más. El espíritu inventor ha desplazado todos los trabajos pesados hacia las máquinas y la conducción de las mismas quita a los ciudadanos sólo pocas horas al día. Cualquiera puede decir al despertar: “El día me pertenece”. La pobreza ha desaparecido de la Tierra, donde ocasionó la desdicha espantosa durante milenios. Todos viven sin preocuparse de lo necesario para subsistir. Las viviendas son sanas y cómodas. Nadie puede explotar más al prójimo, pues hay barreras puestas en torno a los más fuertes y a los más débiles los protege la comunidad.

Supongamos, entonces, que todas las condiciones sociales y políticas precarias —cuya consideración conduce a tantos al convencimiento de que la vida no merece el esfuerzo— estén dispuestas para el bien del ser humano. Poco trabajo, mucha diversión: esta es la característica de la vida en nuestro Estado.

Supongamos, a la vez, que los seres humanos se han convertido, en el transcurso del tiempo, en seres medidos y armónicos

por el sufrimiento, conocimiento y remoción paulatina de todos los motivos malos; en resumen, que tratamos sólo con almas bellas. Si realmente aún hubiese algo en nuestro Estado que pudiera agitar la pasión o el dolor del alma, pronto el individuo alterado encontraría de nuevo su equilibrio y el movimiento armónico sería restablecido.

El admirador más acérrimo de la voluntad de vivir deberá confesar que, considerando que el ser humano no puede estar completamente libre de trabajo, pues debe comer, vestirse y morar, no es posible un mejor orden social, como tampoco hay seres mejores que contuviesen en sí los requisitos para una vida mejor. Esto se debe a que hemos dado a todos los seres humanos una individualidad noble y le hemos quitado a la vida todo aquello que no pueda considerarse como esencialmente ligado a ella.

En consecuencia, restan solamente cuatro males, los cuales no pueden ser apartados de la vida por ningún poder humano: el dolor de parto, la enfermedad, la vejez y la muerte de cada individuo. El ser humano, en el más perfecto de los Estados, debe nacer con dolor, debe sufrir una cantidad menor o mayor de enfermedades, y si no *lo arrebatara la norma, / en el vigor de la juventud* (Uhland) tiene que envejecer, es decir, volverse físicamente enfermizo y mentalmente obtuso; finalmente, tiene que morir.

Los males menores ligados a la existencia no cuentan para nada; sin embargo, queremos mencionar algunos de ellos. Tenemos primero el dormir, que nos quita una tercera parte de nuestra vida (si la vida es placer, entonces, obviamente el dormir es un mal); luego, la primera infancia, que tan sólo le sirve al ser humano para familiarizarse con las ideas y su coherencia, con el fin de poder orientarse en el mundo (si la vida es placer, entonces, la primera infancia es evidentemente un mal); luego, el trabajo, el que es puesto muy acertadamente en el Antiguo Testamento como consecuencia de una maldición divina; finalmente, diversos males, los cuales el Papa Inocencio III compiló como sigue: "Procreación impura, alimentación asquerosa en el vientre materno, ruindad de la materia a partir de la cual se desarrolla el ser humano, hedor abominable, secreción de saliva, orina y eses".

No se considere estos males demasiado menores. Quien ha logrado un cierto grado de depuración nerviosa se escandaliza justificadamente con muchos de ellos. Byron no podía ni siquiera ver comer a la condesa Guiccioli, y la razón era mucho más profunda que la excentricidad inglesa.

Como se ha dicho, pasemos por alto estos males y quedémonos con los cuatro principales mencionados. Sin embargo, también dejemos de lado tres de ellos. Supongamos que, en algún futuro, el nacimiento del ser humano ocurra sin dolor, que la ciencia logre resguardar al ser humano de cada enfermedad: en definitiva, que la vejez de estos seres protegidos sea fresca y vigorosa, la cual acabe de improviso con una muerte suave y sin dolor (eutanasia). La muerte es lo único que no podemos quitar y, en consecuencia, tenemos ante nosotros una vida corta y sin padecimiento. ¿Es esta una vida feliz? Examinémoslo cuidadosamente.

Los ciudadanos de nuestro Estado ideal son seres humanos de carácter apacible e inteligencia desarrollada. Por así decirlo, se les ha inculcado un saber cabal —libre del absurdo y el error— y de la forma en que reflexionen sobre este, lo considerarán siempre acertado. No existen más efectos, cuyas causas sean enigmáticas. La ciencia ha alcanzado efectivamente la cúspide y cada ciudadano es satisfecho con sus logros. El sentido de la belleza está poderosamente desplegado en todo. No podemos tampoco suponer que todos sean artistas, sin embargo, todos poseen en efecto la capacidad de ingresar fácilmente a la relación estética. Se los ha liberado de todas las preocupaciones, pues el trabajo ha sido organizado de modo incomparable y cada cual se rige a sí mismo. ¿Son ellos felices? Lo serían si no sintiesen en sí una terrible monotonía y vacío. Se les ha arrebatado la necesidad, no tienen realmente ni preocupación ni sufrimiento, pero en su lugar los ha atrapado el tedio. Tienen el paraíso en la Tierra, pero su aire es asfixiante y sofocante.

Se debe tener algún deseo restante para no ser infeliz de pura felicidad. El cuerpo quiere respirar y el espíritu ambicionar. (Gracian)

Si en realidad tuviesen aún suficiente energía para soportar tal existencia hasta la muerte natural, no tendrían seguramente el valor de ser rejuvenecidos y pasar de nuevo por ello. La necesidad es un mal terrible; el aburrimiento, sin embargo, el más aterrador de todos. Mejor una existencia con necesidades a una aburrida. No debo ciertamente demostrar que la aniquilación total es preferible a esta última. De un modo indirecto habríamos demostrado además, de sobra, que la vida en el mejor Estado de nuestro tiempo carece de valor. La vida es, en verdad, una "miserable cosa desoladora": siempre fue y será miserable y desoladora, y no ser es mejor que ser.

Pero se podría decir: admitamos todo salvo que la vida en este Estado ideal sea realmente aburrida. Tú has trazado a los ciudadanos de forma equivocada y tus conclusiones de su carácter y sus referencias son, por consiguiente, falsas.

No puedo eliminar esta duda mediante una demostración directa, pero sí a través de una indirecta.

No me apoyaré en proposiciones generales tomadas de la experiencia, tales como que personas que han escapado felizmente de la miseria no saben qué hacer con su existencia, pues se puede objetar aquí, con razón, que no supieron cómo ocuparse debido a una carencia espiritual o de formación. Aún menos invocaré las palabras del poeta: *todo en el mundo se puede soportar, / salvo una sucesión de días bellos* (Goethe), aunque exprese una verdad irrefutable. Me baso solamente en que, aun cuando no ha habido un Estado ideal sobre la Tierra, ya han vivido muchos ciudadanos, como ya los describí arriba. Ellos estuvieron libres de miseria y llevaron con agrado una vida laboriosa. Tuvieron un carácter noble y un espíritu altamente desarrollado; es decir, tuvieron pensamientos propios y no hicieron suyos pensamientos ajenos, sin examinarlos previamente.

Todos estos individuos particulares tuvieron la gran ventaja respecto de los citados ciudadanos de un Estado ideal, pues su entorno fue uno mucho más sustancioso e interesante. Hacia donde miraban, encontraban pronunciadas individualidades, una plenitud de caracteres enérgicos. La sociedad no estaba aún nivelada y, asimismo, la naturaleza sólo en mínima parte se encontraba bajo

la subordinación del ser humano. Ellos vivían bajo el estímulo de los contrastes, su confortable posición ermitaña se desvanecía raras veces de su conciencia, pues ella se distinguía de las otras formas de vida, indistintamente hacia donde miraran, como una imagen clara sobre un fondo oscuro.

Por lo demás, la ciencia no había arribado a la cúspide de la perfección, aún existían incontables misterios y suficientes efectos, sobre cuyas causas se devanaban los sesos. Y quien ya haya sentido el placer puro que radica en la búsqueda de la verdad, en seguir su huella, admitirá que aquellos individuos particulares estaban efectivamente en ventaja; o acaso no tenía Lessing razón cuando proclamó:

Si Dios sostuviese encerrada en su mano derecha toda la verdad, y en su izquierda el único impulso interior activo por la verdad, mas añadiendo que podría equivocarme por siempre jamás, me hablara: ¡Escoge!, caería con devoción a su izquierda.

Y a pesar de esto, todos estos individuos notables —quienes forman una cadena que se extiende desde tiempos prehistóricos del género humano hasta nuestros días— han juzgado la vida como esencialmente desdichada y han puesto el no ser por sobre ella. No me detendré a nombrarlos a todos y repetir sus dichos más acertados. Me limito a señalar a dos de ellos, que nos son más cercanos que Buda y Salomón, y a quienes conocen todos los seres cultos: el mayor poeta y el mayor naturalista de los alemanes, Goethe y Humboldt.

¿Es necesario que relate sus dichas circunstancias de vida, que exalte su espíritu y carácter? Sólo quisiera desear que todos los seres humanos estuvieran en posesión de tan eminente individualidad y se encontraran en una condición tan propicia, como ellos la tuvieron. ¿Y qué dijo Goethe?:

*Todos sufrimos en la vida.
Se me ha exaltado siempre como alguien especialmente favorecido por la fortuna, no me quiero tampoco quejar ni reprender el*

curso de mi vida. Pero en el fondo, no ha sido más que esfuerzo y trabajo, y ciertamente puedo decir que, a mis setenta y cinco años, nunca he tenido ni siquiera cuatro semanas realmente placenteras. Era empujar eternamente una piedra que quería siempre ser levantada de nuevo. (Conversaciones con Eckermann)

¿Y qué dice Humboldt?

No fui creado para ser padre de familia. Además, considero el matrimonio como un pecado, la procreación de los niños como un delito.

Es también mi convicción, que aquel que carga el yugo de la vida conyugal es un necio y más aún un pecador. Un necio, pues con esto se deshace de su libertad sin ganar una correspondiente compensación; un pecador, pues les da la vida a los hijos sin poder darles la certeza de la dicha. Desprecio a la humanidad en todos sus estratos; preveo que nuestros descendientes serán aún más desdichados que nosotros; ¿no debiera ser un pecador si a pesar de esta visión engendrarse hijos, es decir, seres infelices?

Toda la vida es el mayor sinsentido, y si uno se esfuerza e investiga ochenta años, finalmente tiene que confesar que no ha pretendido ni investigado nada. Si supiéramos, al menos, por qué estamos en este mundo. No obstante, todo es y permanece enigmático para el pensador, y la mayor felicidad es nacer como mentecato. (Memorias)

“Si supiéramos, al menos, por qué estamos en este mundo.” O sea, en toda la rica vida de este hombre talentoso no existe nada, nada que él hubiese podido concebir como la meta de la vida. Ni el placer de la creatividad ni los exquisitos momentos de la comprensión genial: ¡nada!

Y en nuestro Estado ideal, ¿serían felices los ciudadanos?

Ninguna dicha ni satisfacción radica en el buen vivir; por consiguiente, no es tampoco infelicidad alguna tener que renunciar a esa buena vida. No obstante, es una gran desdicha atribuirle felicidad al buen vivir y no poder enterarse de que no hay felicidad alguna en ello.

Y esta infelicidad —que corroe y sacude el corazón— es la fuerza impulsora en la vida de las etnias inferiores, la cual los fustiga hacia el camino de la redención. Se consumen los pobres en el deseo ardiente de poseer las casas, los jardines, los bienes, los caballos de silla, las carrozas, el champagne, los brillantes y las hijas de los acaudalados. Pues bien, dadles todas estas fruslerías. Levantaos y descendad de las luminosas alturas, desde donde habéis visto con mirada embriagada la tierra prometida de la eterna tranquilidad, en donde tuvisteis que reconocer que la vida es esencialmente desafortunada, donde hubo de caer la venda de vuestros ojos; bajad al valle oscuro a través del cual reptaba la corriente turbia de los desheredados, y poned vuestras manos delicadas, pero leales, puras y valientes, en las callosas de vuestros hermanos. “Son brutos.” Entonces, dadles motivos que los ennoblezcan. “Sus modales repugnan.” Pues cambiadlos. “Ellos creen que la vida tiene valor. Consideran a los ricos más felices, pues ellos comen y beben mejor, porque hacen fiestas y ruido. Ellos piensan que late el corazón más apacible bajo seda que bajo la tosca tenida de trabajo.” Entonces, desilusionadlos, pero no con dichos, sino con hechos. Dejadlos que experimenten, que prueben por sí mismos que ni la riqueza, ni el honor, ni la fama ni la vida placentera hacen feliz. Derribad las barreras que separan a los engañados por la supuesta felicidad y quedarán perplejos. Luego se quejarán: “Hemos creído ser tan felices y, en lo esencial, no ha cambiado nada en nosotros”.

Todos los seres humanos deben, en primer lugar, estar hartos de todos los placeres que puede ofrecer el mundo, antes de que la humanidad pueda estar madura para la redención. Puesto que su redención es su destino, tienen que saciarse, y dicha satisfacción es únicamente causada cuando la cuestión social está resuelta.

Ahora podemos concluir la idea ética.

Echemos primero por tierra otra vez nuestro Estado ideal. Este era una imagen de fantasía y nunca aparecerá en escena.

Sin embargo, lo que no puede ser negado es el desarrollo real del género humano, y que llegará un tiempo en el que sí se fundará un Estado ideal, pero no el que hemos construido nosotros. Entonces, la sociedad estará nivelada efectivamente en este y cada ciudadano experimentará las bendiciones de una elevada cultura espiritual.

Toda la humanidad vivirá con menos dolor que el que padece hoy o el que alguna vez haya sufrido.

Desde aquí se origina, ejecutándose con violencia irresistible, un movimiento necesario para la humanidad, el cual ningún poder es capaz de contrarrestar o desviar. Este impele, inexorablemente, a los que quieren y a los que no quieren, por la senda que conduce al Estado ideal que ha de entrar en escena. Este movimiento, real e irrevocable, es una parte del curso del universo que se genera, continuamente, de los movimientos de todos los individuos particulares en conexión dinámica con las ideas existentes, y se revela aquí como el destino necesario de la humanidad.

Este destino es fuerte del mismo modo, y a su vez es superior en fuerza y poder a cualquier individuo —pues contiene en sí también la eficacia de cada individuo determinado— como la voluntad de una unidad simple en el universo, sobre o detrás de él. Y cuando la filosofía inmanente lo pone en el lugar de esta unidad simple, ocupa por completo su puesto. No obstante, mientras la unidad simple debe ser creída y constantemente ha estado y estará expuesta a ataques y dudas, la esencia del destino es reconocida con claridad por los seres humanos en virtud de la causalidad general extensiva a la comunidad. En consecuencia, esta esencia nunca puede ser puesta en tela de juicio.

El movimiento de la humanidad hacia el Estado ideal es un hecho: sólo se requiere una breve reflexión para comprender que jamás puede producirse un estancamiento ni en la vida del todo ni en la de las partes. El movimiento debe ser uno infatigable, hasta donde no se pueda en absoluto hablar más de vida. En consecuencia, si la humanidad se encuentra en el Estado ideal, no puede entrar en reposo. Pero entonces, ¿hacia dónde puede aún moverse? Le resta un único movimiento: el movimiento hacia el exterminio absoluto, el movimiento del ser hacia el no ser.

Mi filosofía abarca más allá del Estado ideal, del comunismo y del amor libre, e instruye, tras una humanidad libre y sin sufrimiento, la muerte de ella. En el Estado ideal, es decir, en las formas de comunismo y amor puro, mostrará la humanidad su "facies hipocrática": está consagrada al ocaso y hará "el gran sacrificio",

como dicen los indios, esto es, morirá. Nadie puede determinar de qué forma el sacrificio será llevado a cabo: puede descansar en una resolución moral general, que es ejecutada de inmediato, o puede dejarse la consumación en manos de la naturaleza. No obstante, puede también ser efectuado de otro modo. En todo caso, la ley de la contaminación espiritual regirá los últimos sucesos en la humanidad. Esta ley se ha manifestado poderosamente con la aparición del cristianismo, con las cruzadas (y, recientemente, en las peregrinaciones en Francia y en la epidemia por la oración en América). Será como en los tiempos de Dante, cuando el pueblo atravesaba las calles de Florencia con el grito: *Morte alla nostra vita! Evviva la nostra morte!* (¡Muerte a nuestra vida! ¡Que viva nuestra muerte!).

Acá se podría también plantear la pregunta de cuándo será hecho el gran sacrificio.

Si se mira tan sólo el poderío demoníaco del instinto sexual y el gran amor por la vida —que muestran casi todos los seres humanos—, se cae en la tentación de fijar el momento para la redención de la humanidad en el más remoto de los remotos futuros.

Considérese, por el contrario, la fortaleza de las corrientes en todos los ámbitos del Estado; la prisa y la impaciencia —que hace estremecer demoníacamente cada pecho—; el anhelo de serenidad en el fondo del alma; considérese, además, que alrededor de todos los pueblos ya se han tejido hilos irrompibles —los que diariamente se multiplican—, por lo que ningún pueblo puede tener más un curso de cultura lento y acabado; que pueblos salvajes, arrastrados a la vorágine de la civilización, llegan a una agitación al límite del agotamiento de sus fuerzas, como si entrasen a un estado febril; considérese, finalmente, el monstruoso poder del contagio espiritual: entonces, no se le da a la civilización un transcurso mayor a un año platónico, el cual se puede iniciar el año 5.000 a.C. Pero entonces, cuando se considera que, según esto, la humanidad tendría que seguir arrastrándose por más de tres mil años, se desestima también esta apreciación, y parece ser que el máximo lapso que se puede presumir sería de sólo unos pocos siglos más.

Podemos añadir, además, que la muerte de la humanidad tendrá como consecuencia la muerte de toda vida orgánica en nuestro

planeta. Probablemente, ya antes del ingreso de la humanidad al Estado ideal —y con seguridad al alcanzarlo—, ella tendrá la vida de la mayoría de los animales (y plantas) en sus manos, y no olvidará a sus “hermanos menores”, sobre todo a sus fieles animales domésticos, cuando se redima. Esto sucederá con los organismos superiores. Sin embargo, los inferiores perderán las condiciones para su existencia y se extinguirán por el cambio ocasionado en el planeta.

Si ahora volvemos a mirar todo el universo, dejemos, ante todo, que actúe el efecto sobre este, efecto que ha de ejecutar la extinción de toda vida orgánica en la Tierra y en todas sus partes, sin arrogarnos el derecho de indicar el “cómo”. Atengámonos entonces al hecho que les debemos a los astrónomos: que todos los cuerpos celestes —debido a la resistencia del éter—, gradualmente estrechan sus órbitas y que, finalmente, todos se precipitarán al verdadero sol central.

Las nuevas formaciones que surgirán de estos apocalipsis parciales no nos deben preocupar. Nos situamos de inmediato en aquel eslabón de la cadena de la evolución, que tan sólo nos presenta cuerpos sólidos o líquidos. Todos los gases han desaparecido del cosmos, es decir, la persistente suma de fuerzas se ha debilitado de tal forma, que únicamente los cuerpos sólidos y líquidos constituyen el cosmos. Lo mejor es que supongamos que todo lo que existirá entonces será solamente fluido.

Nada más se opone a la redención de estos fluidos. Cada cual sigue libre curso: cada parte mencionada del mismo transita a través del punto ideal y su aspiración es satisfecha, es decir, es aniquilado en su esencia más íntima.

¿Y luego qué? Después, Dios efectivamente ha pasado del super-ser, mediante el devenir, hacia el no ser. Él ha encontrado, a través del proceso universal, aquello que, limitado por su esencia, no pudo lograr de inmediato: el no ser.

Primero se extinguió el campo trascendente. Ahora también se ha ido (en nuestros pensamientos) el inmanente; y nosotros —según nuestra cosmovisión— miramos, consternados o profundamente satisfechos, hacia la absoluta nada, hacia el absoluto vacío, hacia el *nihil negativum*.

¡Está consumado!

V.

EL SANTO Y EL DEMONIO

Toda virtud se basa o en la buena voluntad o en el conocimiento. En el primer caso, la virtud ha emergido de la corriente del devenir: una voluntad de carácter noble fue despertada de alguna forma, se heredó y luego se consolidó cada vez más bajo circunstancias favorables, hasta que se manifestó en un individuo como una voluntad verdaderamente caritativa. En el segundo caso, la virtud se basa en el conocimiento: un conocimiento le revela a un ser humano cualquiera su verdadero bien y enciende su corazón. Una buena voluntad originaria no es empero condición de una acción moral. Las acciones morales pueden desprenderse de la compasión, pero no necesariamente ha de ser así.

El egoísmo del ser humano se manifiesta no sólo en que quiere conservar su existencia, sino también en que desea “la mayor suma posible de bienestar y cada goce del que sea capaz”, y, por lo demás, en que quiere minimizar el dolor que no puede evitar. De aquí se infiere, por sí misma, la tarea del intelecto: este tiene únicamente en la mira el bien común de la voluntad y lo determina por medio del conocimiento abstracto, por medio de la razón. De esta forma, el egoísmo natural es reducido a uno más depurado, es decir, la voluntad traba sus impulsos tanto como lo requiera su bienestar reconocido. Este bienestar tiene diversos grados. Primero, es perseguido de un modo práctico por la voluntad, rehusándose a robar, a matar y a vengarse, de modo de no ser víctima de robo, asesinato ni objeto de venganza; luego, se restringe cada vez

más, hasta que, finalmente, reconoce su máximo bienestar en el no ser y actúa conforme a ello. En todo esto, la razón opera y actúa en base a la experiencia mediante conceptos abstractos. Para este fin, la voluntad ciega e inconsciente ha escindido justamente una parte de su movimiento, para poder moverse de modo diferente al anterior, tal como cuando devino vegetal y animal, porque quiso moverse de forma diferente a una fuerza química. Pero sería una locura creer que estos actos han sido libres. Cada transición a un movimiento diferente fue y será mediada por el real desarrollo necesario. No obstante, todos los movimientos son consecuencias del primer movimiento, que debemos calificar de libre. Y así, la razón —que podemos denominar un principio liberador— ha devenido por necesidad y opera con necesidad: en ninguna parte del universo hay lugar para la libertad.

No afirmo que la voluntad, tras el emplazamiento de algún bien común que la limitase, tenga que actuar siempre conforme a este. Sólo un conocimiento degustado es, como dicen los místicos, fructífero. Sólo una voluntad enardecida puede obrar gratamente contra su carácter. Pero cuando la voluntad quiere redimirse, puede lograrlo únicamente por medio de la razón y sus conceptos, tan vilipendiados por Schopenhauer.

Es ella la que, a través de la experiencia y la ciencia, le presenta al ser humano la vida en todas sus formas, lo hace examinar, comparar y concluir, conduciéndolo, finalmente, a la comprensión de que el no ser es preferible a todo ser. Y cuando la voluntad está dispuesta y penetra en ella este conocimiento abstracto con violencia irresistible, de tal forma que le provoca un ansia vehemente por él, entonces se ha consumado el acto de salvación por la vía más natural, sin conocimiento intuitivo, indicio ni milagro. Es por eso que antes era absolutamente imprescindible la auténtica fe, y hoy en día es necesario, de un modo incondicional, el saber enardecedor para santificarse. No es en sus instantes de éxtasis sobrenatural, sino cuando observa con agudeza y piensa con perseverancia, que el ser humano comprende con conceptos —sin denotar asombro— que todo es voluntad individual de vivir; que, en ninguna de sus formas, sea esta la vida de un pordiosero o la de un rey, puede llegar a ser feliz.

Enardece el mencionado conocimiento el corazón, entonces debe el ser humano renacer con igual necesidad con la que ha de caer una piedra al suelo. Y por ello se puede y debe enseñar la virtud; pero no puedo exigirle a un bruto —en materias filosóficas— que reconozca como su máximo bien el no ser. Para ello se requiere de una elevada formación y del más amplio horizonte espiritual, en caso de que el corazón no haya recibido, ya en la procreación, una orientación ascética. El bruto puede reconocer su bienestar únicamente en los bienes del mundo, en la riqueza, el honor, la fama, el placer, etc. Si lo facultaran, merced a una auténtica educación, para buscar más alto, también le habrían otorgado la posibilidad de encontrarlo.

La voluntad enardecida por el conocimiento de que el no ser es mejor que el ser, es, por consiguiente, el principio supremo de toda moral (un principio subordinado es la voluntad caritativa originaria). No lo es ni la compasión ni la comprensión mística del *principii individuationis*, y la Sociedad Danesa de las Ciencias tuvo toda la razón en no coronar los escritos de Schopenhauer.

De la voluntad enardecida fluye, en consecuencia, la virginidad, la santidad, el amor al enemigo, la justicia: en resumen, toda virtud, como, de por sí, la repulsión por la perversa voluptuosidad, pues la voluntad de morir consciente pende sobre el mundo.

Sin embargo, también las acciones del santo son siempre egoístas, pues él actúa entonces conforme a su naturaleza iluminada, la cual es su yo, su sí mismo, que no puede ser renegado. También sus acciones son siempre necesarias, pues fluyen de un determinado carácter y espíritu, bajo determinadas circunstancias, en cada instante de su vida.

Es completamente impensable que el ser humano se deje motivar por algo distinto a su bienestar. Si alguien regala millones a los pobres, esto ocurre, en el mejor de los casos, sólo para recuperar la paz de su corazón, que le fuera arrebatada por la representación de la miseria de otros. Si alguien regala realmente con gusto, esto ocurre porque en él la felicidad arde de la forma más luminosa cuando a otros complace, y por eso regala, porque desea sentir este ardiente júbilo luminoso en su pecho. En cualquier caso imaginable, siempre

es el propio bienestar, de forma manifiesta u oculta con miles de envolturas, lo que mueve al ser humano a actuar.

Hay que oponerse en todas partes a la palabrería, y aun del modo más implacable en el campo de la filosofía, pues puede ocasionar aquí el mayor daño. Se la debe perseguir como a un animal salvaje: es un peligro público en sumo grado. Y la palabrería por excelencia es: que la ausencia de toda motivación egoísta sea el criterio de una acción moral (Kant, Schopenhauer).

Si bien también es cierto que cada acción es egoísta, no debe pasarse por alto cuán diferentes son ciertas acciones de otras, de acuerdo al grado de egoísmo. El ser humano que se ha apartado de la vida y sólo quiere la muerte es un egoísta, al igual que aquel que con todo poderío quiere la vida; pero el egoísmo del primero no es el natural, el cual se suele denominar lisa y llanamente egoísmo o egolatría.

Con otras palabras, tanto la buena voluntad originaria como la mala, solamente pueden enardecerse, esto es, entregarse completa y absolutamente a lo universal —situarse con gusto en la dirección del movimiento de la humanidad—, cuando el conocimiento de ello les garantiza una gran ventaja.

¿Es posible esto?

El egoísta natural, cuyo lema es: *Pereat mundus, dum ego saluus sim*, se repliega por completo en sí mismo ante el mandamiento y se opone hostilmente al movimiento real. Él piensa únicamente en su beneficio personal, y si sólo puede lograrlo (mas sin entrar en conflicto con las leyes) a costa de la paz y el bienestar de muchos, no le importan en lo más mínimo las quejas y el dolor de aquellos. Él hace rodar las monedas de oro entre sus dedos, y sus sentidos están como muertos para captar las lágrimas de los despojados.

Además, el ser humano, justo y bondadoso por naturaleza, le concederá con gusto lo suyo a cada cual y, de vez en cuando, aliviará las necesidades de su prójimo. Sin embargo, no estará dispuesto a incorporarse al movimiento de la humanidad, al extremo de tener que sacrificar todos sus bienes, abandonar a su mujer y sus hijos, y derramar su sangre por el bienestar de la humanidad.

El cristianismo amenazó a sus devotos con el infierno y les prometió el reino de los cielos, pero la ética inmanente no reconoce

ningún tribunal después de la muerte, ni recompensa, ni castigo de alma inmortal alguna. Por el contrario, sabe del infierno del Estado actual y del reino de los cielos del Estado ideal y, señalando ambos, invoca a la física. Así, toma a cada cual ahí donde se arraiga en la humanidad y en la vida, y le exclama: "Pervives en tus descendientes, en tus hijos celebras tu renacimiento, y lo que los afecte te afectará a ti a través de ellos. No obstante, mientras el Estado ideal no se haya hecho realidad, seguirán variando las situaciones y posiciones en la vida. El rico se vuelve pobre y el pobre rico; el poderoso se vuelve pequeño y el pequeño poderoso; el fuerte se pone débil y el débil fuerte. En un tal orden de las cosas, hoy serás yunque, mañana martillo; hoy martillo, mañana yunque". Actúas, por lo tanto, en contra de tu bien común cuando estás empeñado en mantener vigente ese orden de cosas. Esta es la amenaza de la ética inmanente; pero su promesa es el Estado ideal, es decir, un orden de las cosas, en el cual se ha apartado de la vida todo lo que no está esencialmente unido a ella, esto es, la miseria y la necesidad. Ella les susurra a los pobres humanos: "No habrá más angustia ni gritos, no habrá más lágrimas ni ojos cansados debido a la necesidad y la miseria".

Este saber del ser humano, quien se arraiga en la vida —pues esa es la condición: él debe ser voluntad de vivir inquebrantable, tiene que vivir y querer conservar la vida después de la muerte—, este saber del ser humano, sostengo yo,

1. que pervive en sus hijos o, expresado de un modo general, que se arraiga en la humanidad, y sólo en y por medio de esta puede conservar la vida;
2. que el orden actual de las cosas condiciona necesariamente el cambio de situaciones (los hamburgueses dicen: El saco de dinero y el de la limosna no cuelgan cien años frente a la misma puerta);
3. que en el Estado ideal está garantizada para todos la mejor de todas las vidas concebibles;
4. finalmente, que el movimiento de la humanidad tiene como meta y logrará el Estado ideal, a pesar de aquellos que no lo deseen y opongan resistencia;

este saber, esta comprensión que se impone a cada pensador puede enardecer la voluntad de un modo gradual o con la rapidez de un rayo. Luego, ingresa completamente al movimiento de la totalidad y nada con la corriente. Está en el movimiento del destino, actúa con gusto y en concordancia con su precepto, es decir, sus acciones son eminentemente morales y su pago es: paz consigo mismo, dicha pura y luminosa.

Al movimiento de la humanidad hacia el Estado ideal le sucederá, no obstante, el que va del ser hacia el no ser, o con otras palabras: el movimiento de la humanidad es, en general, el movimiento del ser hacia el no ser. Pero si consideramos ambos movimientos por separado, queda de manifiesto que así como del primero ha surgido el precepto de la devoción total por lo universal, del último ha nacido la devoción por la virginidad —la cual no fue exigida por la religión cristiana, pero fue ensalzada como la virtud más sublime y plena—, y aunque el movimiento se consumará a pesar del deseo sexual animal y la voluptuosidad, igualmente el cristianismo aborda a cada individuo con la severa exigencia de observar la castidad, a fin de llegar más rápido a la meta.

Frente a esta exigencia retroceden justos e injustos, caritativos e inclementes, héroes y criminales, y salvo unos pocos que, como dijo Cristo, han nacido castrados gracias al amor materno, ningún ser humano puede satisfacerla con agrado, sin haber experimentado una transformación total de su voluntad. Todas las transformaciones y enardecimientos de la voluntad, que hemos considerado desde entonces, eran modificaciones de una voluntad que quería vida ulterior, y tanto el héroe como el santo cristiano sólo la sacrificaron, es decir, despreciaron la muerte, pues ganaban con ello una vida mejor. Pero, ahora, la voluntad no debe tan sólo despreciar la muerte, sino que debe amarla, pues la castidad es amor a morir. ¡Inaudita exigencia! La voluntad de vivir quiere vida y existencia, existencia y vida. Quiere vivir por siempre y dado que sólo puede seguir existiendo por medio de la procreación, concentra su voluntad fundamental en el impulso sexual, que es la más cabal afirmación de la voluntad de vivir y que supera significativamente a todos los otros instintos y apetitos en impetuosidad y vigor.

¿Cómo debe entonces el ser humano satisfacer la exigencia, cómo ha de poder superar el impulso sexual, que se le presenta a cualquier observador serio de la naturaleza realmente como algo insuperable? Sólo el temor de un gran castigo, en conexión con un beneficio superior a todos los beneficios, puede darle la fuerza al ser humano de vencerlo. Esto es: la voluntad ha de enardecerse con un conocimiento claro y completamente cierto. Es el conocimiento, ya mencionado arriba, de que no ser es mejor a ser, o el conocimiento de que la vida es el infierno, y la dulce y plácida noche de la muerte absoluta es la aniquilación del infierno.

Aquí podría parecer que el ser humano que se aferra con entusiasmo moral fervientemente a la virginidad para lograr la muerte absoluta, la plena y total redención de la existencia, sufriera de una locura lamentable; más aún, que al estar en una negación total o parcial de la voluntad de vivir (afirmación de la voluntad de morir), actuase en contra de la naturaleza, en contra del cosmos y su movimiento del ser hacia el no ser. Pero no temamos: sólo parece ser así, como lo mostraré ahora.

Aquel que niega eficazmente la voluntad de vivir cosecha en la muerte la total y absoluta aniquilación del tipo. Él rompe su forma, y ningún poderío del cosmos puede generarla de nuevo: su singularidad, asociada al tormento y el suplicio de la existencia, ha sido tachada para siempre del libro de la vida. No puede exigir más, tampoco exige más. Por medio de la abstinencia del placer sexual se ha liberado del renacimiento, frente al cual su voluntad retrocede con horror, como el bruto frente a la muerte. Su tipo se ha redimido: esta es su dulce recompensa.

Por el contrario, aquel que ha afirmado vigorosamente su voluntad de vivir no encuentra redención en la muerte. Desde luego, su tipo también decae y se descompone en sus elementos, pero en realidad ha emprendido ya su nueva y penosa peregrinación a lo largo de un camino cuya extensión es indeterminable.

Pues bien, los elementos de los cuales está compuesto el tipo se mantienen en su muerte. Ellos pierden el sello típico, la característica típica, entran en acción nuevamente en la vida cósmica, forman conexiones químicas o entran en otros organismos sustentando sus

vidas. Sin embargo, el hecho de que se mantengan no ha de inquietar al sabio, pues, ante todo, los elementos jamás podrán volver a conformar su tipo individual; entonces, sabe que se encuentran en el camino seguro de la redención.

Ocupémonos de la segunda objeción. Aquel que está en la posición de negar la voluntad de vivir, se supone que actuaría contra la naturaleza reprimiendo el impulso sexual. Por de pronto, en términos por completo generales, se ha de responder al respecto que en un cosmos —que está en sólida conexión dinámica y es dominado en su totalidad por la necesidad— no puede ocurrir absolutamente nada que esté en contra de la naturaleza. El santo entró a la vida con un carácter bien determinado y un espíritu bien definido, y ambos fueron forjados en la corriente del mundo. Así llegó necesariamente el momento en que su voluntad se debió enardecer con la comprensión y entrar a la negación. ¿Cuál podría ser el más pequeño inconveniente en todo este desarrollo individual para sustentar la necia objeción? Lejos de actuar contra la naturaleza, el santo se encuentra de hecho en medio del movimiento del cosmos, y cuando con su muerte se suprime su tipo en el cosmos, ha tenido que ocurrir justamente con la intención de alcanzar la meta del todo.

Luego, hemos de advertir que aquel que reprime el impulso sexual libra una lucha a través de la cual es debilitada la suma de fuerzas en el cosmos de un modo más eficaz que a través de la más plena devoción por la vida. Como muy correctamente advierte Montaigne, es más fácil soportar una coraza toda la vida a ser casto, y los indios dicen: Es más fácil arrancarle la presa a un tigre de sus fauces que dejar el deseo sexual insatisfecho. Y si este es el caso, el santo también está al servicio de la naturaleza en este sentido: él le ofrece con lealtad su sacrificio y acelera con ello su curso de la manera más efectiva.

Mientras el sediento de vida ocupa la fuerza para *hacerla alimento de su pasión* (Judith Hebbel), y *el jinete es pasto de sus corceles* (ídem), el casto utiliza la fuerza para dominarse a sí mismo.

La lucha que tiene el hijo del mundo con el universo —y que luego continúa en sus descendientes, reaccionando sin cesar ante acciones externas—, es trasladada a su propio pecho por el hijo de la

luz —lleno de humildad y orgullo al mismo tiempo, valiente como ninguno— y es dejada fuera de combate, sangrando por mil heridas. Mientras, el hijo del mundo exclama con júbilo frenético:

*¡Es tan particularmente hermoso morir por la vida misma!
¡dejar que crezca el caudal, de modo tal que la arteria que lo debe
contraer reviente!, ¡entremezclar la voluptuosidad máxima con el
horror de la aniquilación!* (Judith Hebbel)

escoge el sabio sólo el horror de la aniquilación, ponderando la nada absoluta, y renuncia a la voluptuosidad; pues luego de la noche viene el día, después de la tormenta la dulce paz del corazón, después del cielo tormentoso la pura bóveda etérea, cuyo brillo es empañado, de forma cada vez más esporádica, por una pequeña nube (la intranquilidad debida al impulso sexual), y luego la muerte absoluta: ¡la redención de la vida, la liberación de sí mismo!

El héroe sabio, el más puro y maravilloso fenómeno en el mundo, logra la dicha más verdadera y auténtica en él, y al hacerlo potencia, como ningún otro, el movimiento del cosmos desde el ser hacia el no ser. Pues él sabe, en primer lugar, que su forma será despedazada en la muerte, y “este seguro tesoro llevado en el pecho” le satisface en plenitud. Sin buscar en el mundo nada más para sí, consagra su vida a la vida de la humanidad. A través de ello, y gracias a la victoriosa lucha librada en su pecho —al llegar el día en que del reino celestial de su paz del corazón entre a la extinción—, habrá cumplido también gloriosamente con el trabajo que debió realizar como organismo para el cosmos.

Y el ser humano que ante todo ha reconocido, de manera clara y distinta, que toda vida es sufrimiento, que es esencialmente infeliz y dolorosa, sin importar la forma en que se manifieste (también en el Estado ideal), puede entonces —al igual que el niño Jesús en los brazos de la *Madonna Sixtina*—, contemplar el mundo con ojos llenos de estupor. Y si luego pondera la calma profunda, el goce inefable en la contemplación estética y, en contraposición al estado de vigilia, siente la dicha por medio de la reflexión del sueño carente de estado, cuya sublimación hacia la eternidad es simplemente la muerte

absoluta, aquel ser humano ha de enardecerse frente a la ventaja ofrecida, no puede actuar de otra manera. El pensamiento de volver a nacer, es decir, tener que seguir sin tregua ni paz el camino de las espinosas y pedregosas vías de la existencia en los hijos infelices, le es, por un lado, el más espantoso y desesperante que pueda tener; por otro lado, el pensamiento de poder romper la larga, larga cadena de evolución, en la que siempre debió avanzar con pies sangrantes, golpeado, atormentado y martirizado, consumiéndose por lograr la tranquilidad, es el más dulce y refrescante. Y cuando llega a la senda correcta, tras cada paso que da, le inquieta menos el deseo sexual, tras cada paso que da, se alivia más su corazón hasta que, al final, goza en su interior de la misma alegría, la dichosa serenidad y completa inmutabilidad del verdadero santo cristiano. Se siente en concordancia con el movimiento de la humanidad desde el ser hacia el no ser, desde el tormento de la vida hacia la muerte absoluta, ingresa con agrado en este movimiento del todo, actúa eminentemente en forma moral, y su recompensa es la paz imperturbable del corazón, "la calma del ánimo", la paz que es superior a toda razón. Y todo esto puede consumarse sin la fe en una unidad dentro, más allá o detrás del mundo, sin temor a un infierno o sin una esperanza de un reino celestial después de la muerte, sin una intuición intelectual mística, sin un efecto de gracia inconcebible, sin contradicción con la naturaleza y con nuestra propia autoconsciencia: las únicas fuentes que podemos tomar con certeza son solamente consecuencia de un conocimiento de nuestra razón, libre de prejuicios, puro y frío, "la suma fuerza del ser humano".

De este modo, habríamos encontrado la dicha del santo, la cual debemos calificar como la más grande y suprema, independiente de cualquier religión. Al mismo tiempo, hemos encontrado el fundamento inmanente de la moral: es el movimiento real de la humanidad, reconocido por el sujeto, el que demanda el ejercicio de las virtudes: amor a la patria, justicia, filantropía y castidad.

De esto se desprende la importante consecuencia según la cual el movimiento de la humanidad no es un movimiento de índole moral, como tampoco es cierto que las cosas son bellas en sí. Desde el punto de vista de la naturaleza, ningún ser humano actúa

moralmente; aquel que ama a su prójimo no actúa con más mérito que quien lo odia, atormenta y hace sufrir. La humanidad posee un único curso, que es acelerado por quien actúa moralmente. Por el contrario, desde el punto de vista del sujeto, cada acción es moral, la cual, consciente o inconscientemente, está en concordancia con el movimiento fundamental de la humanidad y ocurre de buen agrado. El requerimiento de actuar moralmente se sustenta en que le garantiza al individuo, ya sea la paz del alma de manera transitoria y una vida mejor en el mundo, o bien la permanente paz del alma en esta vida y el completo aniquilamiento en la muerte, es decir, le garantiza el beneficio de ser redimido antes que el conjunto de la humanidad. Y esta última ventaja prima de tal modo por sobre todas las ventajas terrenales, que el individuo que la reconoce es atraído irresistiblemente por su curso, sin importar dónde se encuentre, tal como el hierro se tiene que adherir al imán.

La conversión ocurre con mayor facilidad en aquellos seres humanos que innatamente poseen una voluntad misericordiosa, pues son voluntades que ya han sido debilitadas por la marcha del universo, cuyo egoísmo natural ha sido conducido por el curso del mundo a un estado depurado. El sufrimiento de su prójimo genera en ellos el estado ético y extraordinariamente significativo de la compasión, cuyo fruto son verdaderas acciones morales. Sentimos en la compasión un sufrimiento positivo en nosotros: es un profundo sentimiento de malestar que desgarrar nuestro corazón, y que sólo podemos suprimir liberando al prójimo de su sufrimiento.

El enardecimiento de la voluntad por el conocimiento de que la humanidad se mueve desde el ser hacia el no ser, y por el otro conocimiento de que el no ser es mejor que el ser, o bien debido solamente al último —el cual, independiente del primero, puede ser logrado por medio de una lúcida visión del mundo—, representa la negación filosófica de la voluntad de vivir individual. La voluntad enardecida de este modo quiere el dichoso estado de paz del corazón sin interrupción hasta la muerte, y en la muerte la aniquilación total, la total y absoluta redención de sí misma. Ella quiere ser borrada para siempre del libro de la vida; mediante el movimiento extinto quiere perder completamente la vida, y con esta el núcleo más

interno de su esencia. Esta idea determinada quiere ser extinguida, este tipo determinado, esta forma definida quieren ser despedazados para siempre.

La filosofía inmanente no reconoce ningún milagro y no sabe dar razón de acontecimientos en otro mundo desconocido, que fuesen consecuencia de las acciones de este mundo. Por lo tanto, existe para ella sólo una negación completamente segura de la voluntad de vivir, que se expresa mediante la virginidad. Como hemos visto en la física, el ser humano encuentra en la muerte la aniquilación absoluta; a pesar de ello, sólo se extingue aparentemente si continúa viviendo en los hijos, pues en esos hijos ya ha resucitado de la muerte: ha abrazado nuevamente la vida en ellos y la ha afirmado por un tiempo indeterminado. Esto siente todo el mundo instintivamente. La aversión insalvable de los géneros luego de la copulación en el reino animal, se manifiesta en el ser humano como una profunda tristeza.

Por ese motivo, la filosofía inmanente tampoco puede atribuirle ni la menor importancia ni significado alguno a la hora de la muerte. En ella no le compete al ser humano ninguna decisión más sobre si quiere de nuevo la vida, o si quiere morir para siempre. El arrepentimiento por las malas acciones, que aparece tan a menudo en el lecho de muerte, debido a que el conocimiento repentinamente cambia y se comprende, en forma clara y nítida, lo inútil que ha sido toda aspiración terrenal —todo lo que prendaba el corazón debe ser abandonado—, es la más insensata autoflagelación. El agonizante debiera olvidar todo en vista de que ha padecido lo suficiente en esta vida y que viviendo ya ha expiado todo, y sólo debería dirigirse a sus descendientes y exhortarlos, enfáticamente, a desistir de la vida, a la cual le es propio el sufrimiento. Y con la esperanza de que sus palabras han caído en suelo propicio y de que pronto se redimirá en sus hijos, puede exhalar tranquilamente su último suspiro.

Por el contrario, la filosofía inmanente le atribuye la mayor importancia a la hora en la que deba ser emprendida una nueva vida, pues en ella tiene el ser humano plena decisión acerca de si quiere seguir viviendo, o si quiere realmente ser aniquilado en la muerte. Lo relevante no es la lucha de la vida con la muerte en el lecho

de muerte, en donde triunfa la muerte, sino la lucha de la muerte con la vida durante la cópula, en la cual triunfa la vida. Cuando el individuo acomete con la más vigorosa pasión la existencia y la estrecha con brazos férreos, la redención es desechada en el vahído de la voluptuosidad. En el júbilo demencial exteriorizado, no nota el pobre tonto que le es arrebatado de las manos el tesoro más preciado. A cambio del breve deleite ha obtenido un sufrimiento que, si bien no es infinito, puede ser muy, muy largo, un pesado calvario de la existencia, y las parcas exultan "¡Tú eres nuestro!", mientras su genio se oculta.

Hemos encontrado, más arriba, que el verdadero sabio efectivamente debe estar por sobre la vida, que se tiene que haber enardecido su voluntad debido al conocimiento de la nulidad de la vida. Si existe este conocimiento sin que, por decirlo así, haya pasado a la sangre —al demonio—, o bien, si la voluntad reconoce, como espíritu, que nunca encontrará en la vida la satisfacción que busca, pero, en el instante próximo, estrecha con un ansia absoluta la vida con mil brazos, jamás surgirá el auténtico sabio.

Pues bien, esta curiosa relación entre voluntad y espíritu es la base de la esencia del humorista. El humorista no puede mantenerse, de un modo duradero, sobre la clara cima en que se encuentra el sabio.

El ser humano corriente es absorbido completamente por la vida, no se devana los sesos por el universo. No se pregunta, ¿de dónde vengo?, ni ¿adónde voy? Sus metas mundanas las tiene siempre entre ceja y ceja. El sabio, en cambio, vive en una esfera estrecha, que él mismo ha trazado a su alrededor, y tiene claridad en cuanto a sí mismo y en cuanto al mundo, dando lo mismo cómo lo ha logrado. Cada uno descansa firmemente sobre sí. No así el humorista. Él ha probado la paz del sabio; él ha sentido la bienaventuranza del estado estético; él ha sido huésped en la mesa de los dioses; ha vivido en un éter de diáfana claridad. Y, sin embargo, una violencia irresistible lo retrae al fango del mundo. Huye de él, pues sólo puede consentir un único esfuerzo, el esfuerzo por la tranquilidad de la tumba, y tiene que desestimar todo lo demás como insensatez. Sin embargo, una y otra vez, lo seducen de nuevo las sirenas de vuelta a la vorágine, y él

baila y salta en los abochornados salones, con profundo anhelo por la tranquilidad y paz del corazón, porque uno puede denominarlo como hijo de un ángel y de una mujer de esta Tierra. Él pertenece a dos mundos, pues le falta la fuerza para renunciar a uno de ellos. En el salón de festejos de los dioses, perturba su alegría pura un llamado de abajo, y si se lanza hacia abajo, a los brazos del placer, el anhelo por estar arriba le amarga el placer puro. De este modo, su demonio es lanzado de un lado a otro y se siente como desgarrado. El estado de ánimo fundamental del humorista es la desgana.

Sin embargo, lo que en el humorista no cesa ni titubea, lo que mantiene inquebrantable, lo que ha abrazado y no suelta más, es el reconocimiento de que se ha de privilegiar la muerte por sobre la vida, "que el día de la muerte es mejor que el día del nacimiento". No es un sabio ni menos un héroe sabio, pero en cambio es quien reconoce, a cabalidad, la grandeza de estos nobles, la excelencia de su carácter, y puede compenetrarse plenamente del sentimiento dichoso que los satisface. Es quien los lleva como ideal en sí, sabiendo que él, por su condición humana, puede hacer realidad ese ideal en sí, siempre y cuando "el sol favorezca el saludo de los planetas".

En esto y en el sólido conocimiento de que la muerte se ha de privilegiar por sobre la vida, se incorpora de su insatisfacción y se alza por sobre sí mismo. Ahora está libre de insatisfacción, y lo que merece gran consideración es que se le torna objetivo su propio estado, del cual ha escapado. Lo mide en relación al estado de su ideal y se mofa de la insensatez de su insuficiencia: porque el reír surge siempre cuando descubrimos una discrepancia, es decir, cuando medimos cualquier cosa en relación a una escala espiritual y la encontramos muy corta o muy larga. Al haber entrado en la relación genial con su propio estado, no deja de tener presente que pronto recaerá nuevamente en la irrisoria insensatez, pues conoce el poderío de su amor por el mundo. Por ende, sólo ríe un ojo, el otro llora; entonces, la boca profiere bromas, mientras el alma sangra y quisiera partirse, pues, bajo la máscara de la alegría se oculta la más profunda gravedad.

El humor es, conforme a esto, un movimiento doble muy curioso y absolutamente particular. Su primer impulso es una vacilación

desganada entre dos mundos y su segundo no es un estado contemplativo puro. También en él titubea la voluntad entre la absoluta libertad del desgano y el llanto de la melancolía.

Lo mismo sucede cuando el humorista mira el mundo. En cualquiera de sus apariencias, sitúa en silencio su ideal y ninguna coincide con este. Entonces, tiene que sonreír. Sin embargo, en el acto recuerda el poder con que atrae la vida; cuán inmensamente difícil es renunciar a ella, puesto que todos somos, de punta a cabo, voluntad hambrienta de vivir. Luego piensa, habla o escribe sobre otros, juzgándolos con la misma suave indulgencia, tal como lo hace consigo, y con lágrimas en los ojos, sonriendo, bromeando con labios palpitantes, se le destroza prácticamente el corazón ante la compasión por los seres humanos: *la desolación absoluta de la humanidad lo sobrecoge* (Goethe).

Está claro que el humorista, más que ningún otro mortal, es idóneo para convertirse en un auténtico sabio. Si alguna vez prende, de cualquier forma, el imperdible conocimiento en la voluntad, entonces se escabulle la broma de los labios sonrientes y ambos ojos se tornan graves.

Aquellos que aguardan con certeza la redención a través de la muerte, están desarraigados del mundo y sólo tienen un único anhelo: pasar pronto de la profunda paz de su corazón hacia el completo exterminio; no obstante, su carácter originario no ha muerto. Este sólo ha pasado a segundo plano, y si bien ya no puede inducir al individuo a acciones que le fueran adecuadas, igualmente le dará al resto de la vida de quien sostenga la negación, un matiz particular.

Por esta razón, quienes tengan la certeza de la redención individual no ofrecerán una y la misma apariencia. Nada sería más erróneo que presumirlo. Quien era orgulloso y callado, no se volverá locuaz ni afable; el otro, que con su manera de ser afectuosa irradiaba la calidez más benéfica por doquier, no se volverá huraño ni hosco; un tercero, que era melancólico, no se volverá jaranero ni alegre.

Del mismo modo, no será la actividad y el quehacer en todos igual. Uno se aislará complementemente del mundo, huirá hacia la soledad y se macerará, como los penitentes religiosos, pues parte del

conocimiento de que sólo una voluntad constantemente mortificada se puede mantener en la renuncia; otro permanecerá, igual que antes, en su oficio; un tercero mitigará, de palabra y hecho, e igual que antes, las lágrimas de los desdichados; un cuarto luchará por su pueblo o por la humanidad entera, empleará su vida, que considera carente de todo valor, a fin de acelerar el movimiento hacia el Estado ideal, pues sólo en este puede tener lugar la redención de todos.

Quien se repliega en sí mismo, completamente en la negación de la voluntad, merece la total admiración de los hijos de este mundo, pues es un "hijo de la luz" y transita en el camino correcto. Sólo ignorantes o malos pueden atreverse a lanzarle heces. Sin embargo, uno tiene y debe valorar mayormente a quien, impasible en su interior, se manifiesta exteriormente, conmoviéndose y sufriendo con ímpetu para ayudar a sus hermanos ofuscados: infatigable, tropezando, levantándose de nuevo ensangrentado, sin soltar jamás la bandera de la redención, hasta que se desploma en la lucha por la humanidad y se extingue en sus ojos la magnífica y dulce luz. Él es el más puro fenómeno en esta Tierra: un iluminado, un redentor, un vencedor, un mártir, un sabio héroe.

Únicamente en esto concordaremos todos: que ellos se han apartado de la vileza y que son inmunes a todo lo que puede causar el egoísmo natural, que ellos desdeñan la vida y aman la muerte. Un distintivo portarán todos: la clemencia. Ellos no se afanan, no se envanecen, ellos soportan y toleran todo, no condenan ni lapidan, perdonan siempre y sólo recomendarán, amablemente, el camino, en donde han encontrado exquisita tranquilidad y magnífica paz.

Quien niega la vida, desdeña sólo el medio de aquel que la afirma, lo que se debe a que ha encontrado un medio mejor que aquel para la meta común. Y con esto se da también la posición del sabio para con sus prójimos. Él no los injuriará, ni se mofará de ellos con soberbia en la arrogancia de su mejor conocimiento. Si él ve que ellos se atormentan con una herramienta, la cual les robará semanas para lograr su cometido, entonces les ofrece otra, que requiere de mayor esfuerzo, pero en pocos minutos conduce a la meta. Si se resisten a ello, debe intentar convencerlos. En caso de no lograrlo, debe dejarlos ir. Al menos ahora ellos conocen la

verdad y esta continúa trabajando silenciosamente en ellos, porque *¡Magna est vis veritatis et praevalerebit!*

De este modo, llegará el tiempo en que también se les caerán los velos de los ojos. Asimismo no se escandalizará cuando vea a seres humanos contentos que den rienda suelta a su júbilo. Él pensará: *¡Pauvre humanité!*, pero luego dirá: ¡Sigan así, bailen, salten, seduzcan y déjense seducir! Ya vendrán la fatiga y la resaca, y luego les llegará también el final.

Es tan claro como la luz del sol. ¿Debe el optimismo ser lo opuesto al pesimismo? ¿Qué exiguo y falso! Toda la vida del cosmos, antes de la aparición de una sabia razón contemplativa, ¿habrá sido un juego carente de sentido, como el de un enfermo en estado febril, el darse vueltas de un lado a otro? ¿Qué insensato! ¿Es posible que un cerebro, que a lo sumo pesa entre cinco y seis libras, juzgue el proceso de evolución del universo en un gran espacio de tiempo inefable y lo condene? ¡Esto sería puro desvarío!

¿Quién es pues optimista? Optimista es necesariamente aquel cuya voluntad no está aún madura para la muerte. Sus pensamientos y máximas (su cosmovisión) son fruto de su ansia y hambre por vivir. Si le es dado desde afuera un conocimiento mejor, este no se arraiga en su espíritu, o si bien se apodera de él, sólo lanza desde aquí supuestos "rayos fríos" hacia el corazón, pues es obstinado y duro. ¿Qué debe hacer? ¡Pues seguir adelante! También llegará su hora, ya que todos los seres humanos y todo en la naturaleza tiene una única meta.

¿Y quién es un pesimista? ¿Quién tiene que serlo? El que está maduro para la muerte y no está en condiciones de amar la vida, así como el optimista no puede apartarse de ella. Si el pesimista no reconociera que perviviera en sus hijos —con lo cual perdería la procreación su carácter cruel—, tal como Humboldt, retrocedería igualmente espantado ante ello por el hecho de tener que pagar pocos minutos de voluptuosidad con los tormentos que ha de sufrir un ser desconocido quizá por ochenta años, y considerará con razón como un delito la procreación de hijos.

Depongan las armas y no peleen más, pues la lucha de ustedes ha sido causada por un malentendido: ambos quieren lo mismo.

Hemos luego de precisar la posición del filósofo inmanente frente al criminal.

En el Estado está proscrito el criminal y esto con toda razón, pues el Estado es la forma que necesariamente entra en la vida de la humanidad, en la cual la gran ley del debilitamiento de fuerza se revela como ley del sufrimiento, y sólo bajo la cual el ser humano puede ser redimido con prontitud. El movimiento del cosmos santifica a este Estado —y sus leyes fundamentales— que compele a los seres humanos a practicar acciones conformes a la ley, y aquel que infrinja las leyes fundamentales erige entre sí y sus conciudadanos vallas insalvables hasta la muerte. “Él ha robado”, “él ha matado”: son cadenas invisibles, con las cuales el asesino es sepultado.

Sin embargo, en el Estado existe una postura libre y bella, según la cual fieles brazos estrechan al asesino y fieles manos se posan sobre su frente ocultando el estigma. Este es el punto de vista de la religión pura.

Cuando Cristo debió condenar a la adúltera, exhortó a los acriminadores dilapidarla, si ellos se sentían puros; y cuando estaba crucificado entre dos asesinos, prometió a uno el reino de los cielos, el lugar donde deberían vivir —según su promisión— sólo los buenos.

La filosofía inmanente se resguarda de esta postura en la metafísica.

Si se deja de lado al criminal que actúa por apuro, y sólo se contempla a quienes, presionados por su demonio, infringen la ley a pesar de todos los contramotivos, se ha de confesar que han actuado con la misma necesidad con la que una buena voluntad efectúa obras de justicia y filantropía.

Tanto el criminal como el santo contribuyen a formar un curso de mundo necesario que en sí no es moral. Ambos sirven al todo. Esto es lo primero que demanda clemencia. El asesino está luego —debido al ímpetu de su voluntad y a la fatalidad de su ansia—, no sólo segregado de la paz, que es mayor a toda razón, sino que también sufre tormentos que son mayores a todos los tormentos del infierno o a las consecuencias de los estigmas marcados por la ley. “El castigo del insensato, es su insensatez.”

¿Y debería acaso el filósofo inmanente rechazar este corazón salvaje y desventurado? ¿Cómo tendría que despreciarse si lo hiciera! La más aguda voluntad individual de vivir, que denominamos diablo maligno (si queremos caracterizarla legítimamente con exactitud), ayuda a formar este curso necesario con igual bondad que el santo más puro. Es más, ¿qué es pues, en propiedad —desde el sumo punto de vista de la filosofía, es decir, desde el punto de vista supremo del cristianismo esotérico—, un ser humano que denominamos diablo maligno? ¿Qué quiere él? Quiere exactamente lo mismo que quiere el santo: no ser. Pero esta meta le queda oculta y la vida para él es medio y meta a la vez, mientras que, ante la clara visión del filósofo, se muestra sólo como medio. Mientras más se quiere la vida, más tempranamente es mortificada la fuerza y alcanzado el no ser. Por eso suelen también las naturalezas más apasionadas —que renacen de sibaritas, asesinos y ladrones—, volverse de pronto ascetas. Ellas se han de comparar con una piedra tirada hacia arriba con gran fuerza: mientras más alto hayan sido lanzadas, es decir, cuanto mayor haya sido la velocidad inicial, tanto mayor será también la velocidad final.

He aquí el desenlace del bello mito persa: Satán es superado por Dios y, al final del curso del mundo, deviene en un dios solar. Satán es el medio personificado de la meta. Dios sólo puede a través de Satán, a través de la lucha salvaje de los individuos, lograr lo que él quiere: el no ser. El supuesto mal, el pecado, surge del mismo efecto que origina el supuesto bien, la virtud.

Quien quiera conocer a fondo el principio del mal en su belleza demoníaca, tiene que leer *El Paraíso perdido*, de Milton. El arcángel caído —que yergue con orgullo su cabeza, llevando profunda melancolía en los lúgubres ojos y trazos de sufrimiento atroz alrededor de la boca, no en la luz pura, sino en el rojo resplandor del fuego infernal, sediento por liberarse—, este martirizado espíritu toca la cuerda sensible de cada ser humano. También el genial Byron ha situado el principio del mal en la luz correcta.

Sin embargo, todos los aniquilados han encontrado redención y se la han ganado. ¿Pues, qué sensato tendría el coraje de decir que la redención sólo le toca en suerte a quienes la hayan conseguido

a través de la filantropía o la castidad? Todo aquel que es precipitado por el destino hacia la oscura noche del total exterminio, ha pagado muy caro por su liberación, únicamente a través del sufrimiento. Ha saldado hasta el último céntimo el rescate fijado, por el solo hecho de haber vivido, porque la vida es tormento. A lo largo de miles de siglos, en su calidad de voluntad hambrienta por vivir, tuvieron de una u otra forma que seguir sin parar, sintiendo siempre el látigo en la cerviz, golpeados, pisoteados, dilacerados, pues les faltó el principio liberador: la razón pensante. Cuando al fin tomaron posesión de este preciado bien, crecieron entonces, con mayor razón, la fricción y penuria con la creciente inteligencia. Y cada vez se volvió más pequeña la llama ardiente de la voluntad, hasta reducirse a un inestable fuego fatuo que se extinguió con el más imperceptible soplo de viento. Los corazones se tranquilizaron, estaban redimidos.

VI.

LIBERTAD Y NECESIDAD

Es el engaño más grande, al cual se pueda estar atado, si uno cree que, tanto en el camino hacia el interior como en aquel hacia el exterior, fuésemos conociendo, y que frente al conocedor se encontrara algo conocido. Nos encontramos en medio de la cosa en sí, ya es del todo imposible hablar de un objeto, y percibimos inmediatamente el núcleo de nuestra esencia a través de la autoconsciencia, en el sentimiento. Es una toma de conciencia inmediata de nuestra esencia a través del espíritu o, mejor, a través de la sensibilidad.

¿Cuál es pues la fuerza que se desvela en nuestro núcleo interno? Es la voluntad de vivir.

Cuando quiera que abordemos el camino hacia el interior —independientemente de si nos encontramos en aparente tranquilidad e indiferencia, nos estremecemos con el beso de la belleza, nos enfurecemos y vociferamos con la pasión más salvaje o nos desvanecemos en la compasión, independientemente de si lanzamos gritos de júbilo al cielo o caemos en mortal aflicción— siempre somos voluntad de vivir. Queremos existir, existir siempre; debido a que queremos la existencia, somos; y porque queremos la existencia, permanecemos en ella. La voluntad de vivir es el núcleo más interno de nuestra esencia, está siempre activa aunque no con frecuencia en la superficie. Para convencerse de esto, expóngase al individuo más débil a un peligro de muerte real, y la voluntad de vivir se desvelará, exhibiendo en todos sus rasgos, con espantosa claridad, la avidez por la existencia: su hambre devoradora por la vida es insaciable.

Pero cuando en realidad el ser humano ya no quiere vivir más, de inmediato se aniquila por la acción. La mayoría sólo desea la muerte, pero en verdad no la quiere.

Aquí surge una gran dificultad. De ser la voluntad de vivir individual el único principio del universo, tiene que ser, con toda seguridad, autónoma. Sin embargo, si es autónoma e independiente, entonces, no es posible una conexión dinámica en el universo. Pero la experiencia enseña precisamente lo contrario: ella impone a cada fiel contemplador de la naturaleza la conexión dinámica y le señala, al mismo tiempo, la dependencia del individuo respecto de ella. En consecuencia (se cae en la tentación de concluir que), la voluntad individual no puede ser el principio del universo.

En terminología filosófica el problema se presenta así: o las esencias particulares son sustancias autónomas y luego el *influxus physicus* es una imposibilidad —pues, ¿cómo ha de influir un ser sobre otro plenamente independiente y producir cambios en él a presión?—, o los seres individuales no son sustancias autónomas, y luego tiene que haber una sustancia simple que ejecuta los seres individuales y, a la vez, les otorga la vida sólo a modo de préstamo.

El problema es extraordinariamente importante. Sin duda se lo puede declarar como el más importante de toda la filosofía. La autosuficiencia del individuo corre el máximo peligro y parece, según lo recién mencionado, como si se hubiese perdido de forma irremediable. Si la filosofía inmanente no logra salvar aquí al individuo —que hasta ahora ha protegido con tal fidelidad—, surge la presión lógica de considerarlo como una marioneta y devolverlo, incondicionalmente, a la mano omnipotente de una esencia trascendente. Entonces, lo que resta es: monoteísmo o panteísmo. Luego, miente la naturaleza y nos da oropel en vez de oro auténtico, al mostrarnos sólo individuos por todos lados y en ninguna parte una unidad simple; enseguida, nos mentimos a nosotros mismos cuando nos captamos en la autoconsciencia más íntima como yo temeroso o terco, bienaventurado o sufriente; por cuanto no existe un campo inmanente puro, y, por ello, incluso una filosofía inmanente puede ser sólo una obra de mentira y engaño.

En cambio, si se logra salvar la voluntad individual, la realidad de la experiencia interna y externa, también surge la presión lógica

de romper definitivamente y por siempre con todas las quimeras trascendentes, ya se presenten estas bajo el manto del monoteísmo, del panteísmo o el materialismo; luego —y en verdad por primera vez— queda fundamentado el ateísmo de un modo científico.

Se ve que estamos ante una cuestión muy importante.

Pareciera ahora que el ser humano gozara de *liberum arbitrium indifferentiae*, es decir, que su voluntad fuese libre, pues puede llevar a cabo acciones que de ningún modo están en conformidad con su carácter, más bien son totalmente contrarias a su naturaleza. Pero este no es el caso: la voluntad nunca es libre y todo en el universo ocurre con necesidad.

Cada ser humano tiene, al momento de ser abordado por un motivo, un determinado carácter, el cual tiene que obrar, si el motivo es suficiente. El motivo aparece con necesidad (pues cada motivo es siempre el eslabón de una cadena causal, que controla la necesidad), y el carácter tiene que seguirlo con necesidad, pues es un carácter determinado y el motivo es suficiente.

Planteo ahora el caso de que el motivo fuese suficiente para mi carácter, pero insuficiente para todo mi yo, pues mi espíritu pone mi bien común como contramotivo, y este es más fuerte que aquel. ¿He actuado ahora libremente, porque no cedí ante un motivo suficiente para mi carácter? ¿De ningún modo! Pues mi espíritu es, por naturaleza, uno determinado, y su formación, cualquiera fuese su orientación, ocurrió con necesidad, pues pertenezco a esta familia, he nacido en esta ciudad, tuve estos profesores, cultivé estas relaciones sociales, tuve estas experiencias determinadas, etc. El hecho de que este espíritu, surgido con necesidad, pueda darme un contramotivo en el momento de la tentación, mayor a todos los demás, no rompe de ningún modo la necesidad. También el gato actúa contra su carácter, bajo la influencia de un contramotivo, cuando no golosinea en presencia de la cocinera y, sin embargo, aún nadie le ha adjudicado a un animal voluntad libre.

Yo insinúo ahora, desde ya, que la voluntad, a través del conocimiento de su verdadero bienestar, puede ser llevada al punto de negar su núcleo más íntimo y no querer más la vida, es decir, ponerse en total contradicción consigo misma. Pero cuando hace esto,

¿actúa libremente? ¡No! Porque entonces el conocimiento ha nacido en la voluntad con necesidad y con necesidad tiene que seguirlo. No puede actuar de otra forma, como tampoco el agua puede fluir cuesta arriba.

Por consiguiente, si vemos que un ser humano no actúa conforme a su carácter determinado, estamos, no obstante, frente a una acción que debió ocurrir con igual necesidad que la de otro ser humano, el cual sólo siguió su inclinación, porque en el primer caso esta surgió de una determinada voluntad y de un determinado espíritu capaz de deliberar, colaborando ambos con necesidad. Inferir de la facultad de deliberación del espíritu la libertad de la voluntad, es el mayor desatino que se pueda cometer.

En el mundo tenemos que ver únicamente con movimientos necesarios de la voluntad individual, ya sean movimientos simples o resultantes. La voluntad en el ser humano no es libre porque esté asociada a un espíritu capaz de deliberar, sino que sólo tiene, por esta razón, un movimiento distinto al del animal. Y aquí yace también el punto central de toda la investigación. La planta tiene un movimiento distinto al de un gas o un líquido o un cuerpo sólido, el animal uno distinto al de la planta, el ser humano uno distinto al del animal. Esto último se debe a que en el ser humano se ha perfeccionado la razón parcial hacia una cabal. A través de esta nueva herramienta, nacida de la voluntad, vislumbra el pasado y mira hacia el futuro: ahora, en cada caso dado, su bien común lo puede motivar a renunciar a un deleite o a soportar un sufrimiento, es decir, forzarlo a acciones que no están acorde a su voluntad. La voluntad no ha devenido libre, pero ha logrado un beneficio enorme. Ha adquirido un nuevo movimiento.

Por consiguiente, el ser humano nunca es libre, aun cuando porte un principio en sí, que lo pueda capacitar para actuar contra su carácter, pues este principio ha devenido con necesidad, pertenece con necesidad a su esencia —ya que es una parte del movimiento que le es inherente— y opera con necesidad.

Podré, por consiguiente, ser conciso. No nos hemos ganado el campo trascendente. Hemos visto que ninguna relación causal puede llevarnos hacia el pasado de las cosas, sino únicamente el tiempo.

De su mano, seguimos la secuencia del desarrollo *a parte ante*, pero descubrimos que en el campo inmanente nunca podemos ir más allá de la multiplicidad. Tal como los tripulantes de un aerostato jamás alcanzan los límites de la atmósfera, sino que —aun si logran subir a gran altura— siempre siguen circundados por el aire, también a nosotros nunca nos abandonó la realidad de la experiencia interna y externa: la voluntad individual. Al contrario, nuestra razón reclamó con justicia, implacablemente, la unidad simple. Frente a esta premura había una salida: dejar que los individuos, más allá del campo inmanente, confluyeran en una unidad inconcebible. No nos encontrábamos en el presente, en el cual uno sencillamente jamás puede ir más allá del ser del objeto, sino en el pasado. Y cuando debido a ello dimos por extinto el campo trascendente encontrado y lo calificamos de precósmico y eclipsado, no cometimos ningún atentado contra la lógica, sino que servimos fielmente a la verdad.

Todo lo que es, estaba contenido por tanto en una unidad simple precósmica, frente a la cual, como recordaremos, sucumbió toda nuestra capacidad cognoscitiva. No nos pudimos formar “ni imagen ni parábola alguna” de ella; en consecuencia, tampoco pudimos hacernos una idea de cómo el universo inmanente de la multiplicidad había existido otrora en la unidad simple. Sin embargo, ganamos una certeza irrefutable, a saber: que este mundo de la multiplicidad había sido antaño una unidad simple junto a la cual nada más pudo existir.

He aquí la clave para la solución del problema que nos ocupa.

¿Cómo y por qué se desintegró la unidad simple en la multiplicidad? Estas son preguntas que no pueden ser planteadas en física alguna. Sólo esto podemos decir aquí: indistintamente a lo que se quiera atribuir la desintegración, esta fue obra de una unidad simple. Por consiguiente, si encontramos en el campo inmanente sólo voluntades individuales y el universo no es más que una unidad-colectiva de estos individuos, estos no son, de ningún modo, autónomos, puesto que eran una unidad simple precósmica, y el universo ha sido la obra de esta unidad. Así pende sobre el mundo de la multiplicidad, a modo de reflejo, la unidad precósmica, como si un lazo invisible, irrompible, entrelazara a todos los seres individuales, y este

reflejo, este lazo, es la conexión dinámica del universo. Cada voluntad actúa sobre todas las otras, directa o indirectamente, y todas las otras voluntades actúan sobre ella del mismo modo, o todas las ideas están en "permanente acción recíproca".

Así, tenemos entonces al individuo semiautónomo, semiactivo por fuerza propia y en semisufrimiento por las otras ideas. Él interviene imperiosamente en el desarrollo del universo y el desarrollo del mundo interviene en su individualidad.

Antes de que el campo trascendente se separara del inmanente, de modo que el primero fuera declarado como existencia únicamente precósmica, y el segundo como existencia únicamente presente, se dictaminó con justicia la sentencia disyuntiva: o el individuo es autónomo, luego, es imposible el *influxus physicus* (la conexión dinámica); o el individuo no es autónomo, luego, el *influxus physicus* es la eficacia de alguna sustancia simple. Pero, ahora, esta disyuntiva ya no tiene legitimidad alguna. La voluntad de vivir individual, pese a su semiautonomía, se ha salvado como único principio del universo.

En la vida no existe libertad. Antes del universo sólo hubo libertad. Es muy curioso que la libertad jamás haya sido definida como obrar conforme a la *essentia*, cuando habría sido, al parecer, la única definición correcta. Pues, lo contrario a la libertad, la imposición, se define con propiedad como tener que actuar contra la *essentia*. También es una singular abstracción poner en contradicción al yo con su esencia y pretender separarlo de su naturaleza. Él es esta esencia que lo define en primerísima instancia y que coincide por completo con él, como coinciden dos figuras iguales. Nada hubiese sido por ende más natural que llamar libre a todo lo que puede vivir conforme a su naturaleza. ¿Por qué no se ha aplicado la definición? Por una razón muy simple: porque el animal actuaría entonces, en la mayoría de los casos, de manera libre, y en el ser humano está precisamente el actuar contra sí mismo por fuerza propia.

Es completamente correcto desplazar la libertad hacia el *liberum arbitrium*, pues ese es el punto: si en un caso dado puedo hacer algo o también dejar de hacerlo. Pero uno tendría que haber entendido, de inmediato, que en el mundo no sería posible tal libertad, porque

cuando se encuentra una determinada naturaleza con un motivo suficiente, la acción lanza destellos, tal como la chispa en el roce de la piedra con el hierro.

La definición correcta de libertad es, por consiguiente, sólo aplicable a Dios antes del universo. Él se pudo relevar del mundo o no, a pesar de su *essentia*, la cual nosotros no conocemos. Y en este sentido la libertad es inconcebible, pues en el mundo conocemos sólo la total dependencia del yo de sí mismo y del motivo correspondiente, o sea, únicamente necesidad. En cuanto a Dios, tenemos que postular la independencia de naturaleza y motivo, es decir, la verdadera *indifferentia*. Porque cuando él era, era total y no había ningún motivo presente, lo que no se dará más.

Ahora, cambia el asunto. Una vez decidida por la existencia, vale decir, resuelta a sacrificar el superser por el no ser, la *essentia* presente tuvo que llevar a cabo la resolución y por eso, después de todo, se manifestó el mundo, pues en este proceso se trata únicamente de desembarazarse de la *essentia*, quebrar, debilitar y, por fin, exterminar el obstáculo.

Sólo así se resuelven las contradicciones y se obtiene respuesta a la pregunta: ¿por qué Dios, si quiso no ser, tuvo primero que ser y no se deshizo de inmediato? Tampoco la omnipotencia es un obstáculo. Porque la unidad simple podía lo que quería. Esta fue su omnipotencia, pero no es que ella quisiera sin esencia, lo que es absurdo. Donde hay una existencia, ahí también hay una esencia, y este es el único hilo conductor que pasa del campo inmanente al trascendente. Todo el resto nos es un eterno enigma.

La independencia restringida, la semiindependencia del individuo, es un hecho que no puede ser derribado. Sin embargo, de esto también resulta que son falsas todas las doctrinas que desplazan esta posición intermedia del individuo hacia alguno de los dos polos —absoluta autosuficiencia y total dependencia—, particularmente, aquellas que sitúan al individuo en uno de estos polos señalados.

Conforme al panteísmo, el individuo es una nada, una marioneta miserable, una simple herramienta en manos de una unidad simple oculta en el mundo. De esto resulta que ninguna acción de un individuo es su obra, sino que una acción divina obrada en él, y

que sobre un individuo no cae ni la menor sombra de responsabilidad por sus acciones.

El panteísmo es una doctrina grandiosa, en la cual se desvela la verdad a medias. Existe un poderío que no es controlado por el individuo cautivo en sus manos, pero este poderío, el azar, es limitado por el individuo mismo, es un poderío a medias.

Según la doctrina de Buda, la esencia interior del ser humano estructura desde sí lo que nosotros denominamos azar. Si voy por la calle y me alcanza una bala que estaba destinada a otro, es mi esencia omnipotente la que ha conducido la bala hacia mi corazón. Si se me cierran todas las salidas y tengo que morir desesperado, no ha sido un poder ajeno: he sido yo mismo quien ha corrido y dispuesto los bastidores de tal forma que ya no puedo permanecer en el teatro de la vida. Si una enfermedad me arroja por años a un lecho de dolor, es porque he hecho todo aquello que tuvo que acarrear la enfermedad a través de mi cabal autosuficiencia, que la llevó a cabo de este preciso modo. Si me vuelvo rico, respetable, un gobernante sobre millones, se debe a que he guiado todo sólo por mí mismo, para ocupar esta posición determinada. En resumen, todo, también lo que atribuimos con justicia a un poder ajeno, al azar, es exclusivamente obra mía, es emanación de mi esencia omnipotente, la cual se encuentra bajo la imposición de su naturaleza determinada, es decir, de todas las buenas y malas acciones que tuvieron lugar en el transcurso de vidas anteriores. Y lo que hace el individuo en su vida actual es conformar —en unión con el resto de las acciones no expiadas ni recompensadas de anteriores formas de existencia— la esencia determinada para un nuevo historial de vida, la cual compone, agrupa y hace eficaz, nuevamente por sí misma, lo que nosotros denominaríamos azar.

La doctrina del karma es una doctrina grandiosa y profunda, como el panteísmo, y tanto en ella como en este, se desvela la verdad a medias. El individuo tiene un poderío real, que no es controlado por el azar, pero este poderío es limitado por el azar, es un poderío a medias.

El budismo ejerce sobre el ser humano pensante un encanto desproporcionadamente mayor al panteísmo, aunque ambos denuesten

la experiencia y falseen la verdad en igual medida, porque mientras una unidad omnipotente, oculta en el mundo, siempre dejará indiferente a nuestro corazón y permanecerá siempre ajena a él, el budismo se sustenta única y exclusivamente en la individualidad, lo auténticamente real, lo único cierto para nosotros, lo que nos es dado de forma inmediata, lo que conocemos íntimamente.

No obstante, reitero: la semiautonomía es una realidad en el campo inmanente que no puede ser derribada. Sin embargo, puede ser complementada en pos de la cabal autosuficiencia del individuo si aproximamos el campo trascendente pasado al real inmanente.

Todo lo que es, estaba en la unidad simple precósmica. Por lo tanto, todo lo que es, ha participado, hablando en sentido figurado, en la decisión de Dios de no ser, ha tomado en él la decisión de abrazar el no ser. El momento retardador, la esencia de Dios, hizo imposible el cumplimiento inmediato de la decisión. El mundo tuvo que originarse a través del proceso, dentro del cual el momento retardador es anulado poco a poco. La sabiduría divina determinó este proceso, el destino común del cosmos (hablamos siempre en sentido figurado), y en ella determinó todo lo que es su trayectoria de vida individual.

Y Buda tiene razón: todo lo que me afecta, todos los golpes y favores del azar son obra mía: yo los he querido. Pero no es recién en el mundo donde los acuso con fuerza omnipotente e incognoscible, sino antes del mundo, en la unidad simple, he determinado que ellos deben afectarme.

Y también acierta con mayor razón el panteísmo: el destino del cosmos es uniforme, es movimiento de todo el mundo hacia una meta, pero ninguna unidad simple en el mundo lleva a cabo el movimiento si actúa en individuos-arentes en una y otra dirección, sino que una unidad simple, antes del mundo, determinó todo el proceso, y en el mundo lo llevan a cabo sólo individuos reales.

Y también tiene razón Platón (*La República* X), quien deja elegir a cada ser humano su propio destino antes de ingresar a la vida, pero este no lo elige inmediatamente antes del nacimiento, sino, en todo caso, antes del mundo —en el campo trascendente, cuando aún no existía el inmanente— ha determinado él mismo su destino.

Finalmente, se une ahora la libertad con la necesidad. El universo es el acto libre de una unidad precósmica, pero en él impera la necesidad, porque si no, nunca se podría alcanzar la meta. Todo se entrelaza con necesidad, todo conspira hacia una única meta.

VII.

APOLOGÍA DEL SUICIDIO

El hombre lisa y llanamente quiere la vida. La quiere de un modo consciente y por un (inconsciente) impulso demoníaco. Recién en segundo lugar la quiere de una determinada forma. Pues bien, prescindiendo de los santos (de los santos brahmanes indios, budistas, cristianos y sabios filósofos, como lo fue Spinoza), cada cual espera que el soplo divino lo lleve de flor en flor, tal como a la mariposa la transportan sus alas; en esto consiste la habitual confianza en la bondad de Dios.

Puesto que la experiencia instruye incluso al más imbécil sobre el soplo divino, el cual no es sólo un suave céfiro, sino también un frío viento glacial del norte o una temible tormenta que puede aniquilar a la flor y a la mariposa; así, junto a la confianza se instala el temor de Dios.

Imaginémonos a un ser humano de tipo corriente, quien, recién reconfortado por un diligente sacerdote, saliera de la iglesia y dijera: "Confío en Dios, estoy en sus manos, él lo hará bien". Si pudiéramos abrir el doblez más recóndito de su corazón, nos daríamos cuenta de que, con este dicho lleno de confianza, en verdad quería expresar: "Mi Dios me salvará de la perdición y la decadencia". Él teme desdicha y muerte; sobre todo, una muerte repentina.

¿Confía este hombre en Dios? Él confía en temor. Su confianza no es nada más que temor de Dios en los andrajos del ropaje de la confianza: el temor mira a través de miles de huecos y roturas.

Uno puede entonces suponer con razón, que entre esta confianza en Dios, respecto de este temor de Dios, y la confianza del verdadero creyente, no hubiese ningún otro grado de confianza. Las diferencias se desprenden de la manera como el creyente acepta los golpes y beneficios del destino: si en los polos, por un lado, rigen el absoluto desaliento y la absoluta tranquilidad, y, por otro lado, imperan la absoluta alegría y la absoluta tranquilidad, o si está presente en cualquier punto dentro de estas fronteras, pues él siempre dice: "Lo que Dios hace, está bien hecho".

Es sólo la carne, como dicen los teólogos, la que tiembla o se regocija: el alma está siempre plena de confianza.

Este creyente se transforma de inmediato en un santo, tal como el escéptico en un auténtico sabio, si desprecia la muerte, así como si la ama. El temor de Dios es temor a la muerte, la confianza en Dios es desdén de morir.

Quien haya superado el miedo a la muerte —él y sólo él— puede cultivar la flor más exquisita y fragante en su espíritu: incontabilidad, impasibilidad, confianza incondicional. Pues, del modo que sea: ¿qué podría aún afligir a un hombre tal en este mundo? ¿Misericordia? Él no tiene miedo de morir de inanición. ¿Enemigos? Ellos pueden, a lo sumo, matarlo, y la muerte ya no significa espanto alguno para él. ¿Dolor corporal? De tornarse insostenible, él, el "forastero en la Tierra", lo expulsa en unos pocos minutos junto a su cuerpo.

Por eso, el desdén de morir es base y condición sine qua non de la auténtica confianza. ¿Pero, cómo se la puede alcanzar? A través de la religión y la filosofía.

Cuando la religión le da al individuo una magnífica confianza, entonces se la obsequia bajo el velo de una hermosa locura. La religión embauca al hombre con una imagen dulce que despierta en él un deseo ardiente, y al abrazar este magnífico espejismo, aplasta el miedo a la muerte en su pecho. Él desprecia la vida terrenal para recibir a cambio una bella vida celestial.

La fe es, por consiguiente, condición de la confianza religiosa, y mientras más se reduce en la humanidad la capacidad de creer, más esporádica se vuelve a raíz de ello la auténtica confianza en Dios o,

lo que es lo mismo, más temerosos, veleidosos, volubles, atolondrados y desdichados se volverán los seres humanos.

Vivimos en un período en que la introversión bienaventurada se torna cada vez más rara debido a la continua disminución de las creencias, y el funesto atolondramiento y la carencia de paz se tornan cada vez más frecuentes: este es el período de la incredulidad desconsolada.

Resta la filosofía, ¿puede ayudar? ¿Puede ella, sin un Dios personal y sin un reino celestial más allá de la tumba, dar un motivo que se internalice, se concentre y, merced a ello, pueda brotar de un espíritu sereno la flor de la auténtica confianza, la paz del alma imperturbable? Sí, ella lo puede; sin duda que lo puede. Ella cimienta la confianza en el saber puro, así como la religión la ha fundamentado en la fe.

Tal como no se puede seguir sosteniendo la religión de la redención, el cristianismo, tampoco se puede continuar ampliando mi filosofía de la redención: ella sólo puede ser perfeccionada, es decir, consolidada en detalle, particularmente, en la física, pues en el mundo no hay ni un milagro ni un secreto insondable. La naturaleza es perfectamente sondable. Sólo el surgimiento del universo es un milagro y un secreto insondable. No obstante, he señalado que nos es comprensible el acto divino como metáfora, a saber, precisamente el surgimiento del universo, cuando nos valemos de los principios universales voluntad y espíritu, como principios regulativos (no constitutivos), en pos de una divinidad precósmica. Según mi convicción, con ello el impulso especulativo del ser humano ha llegado al final de su camino, pues puedo expresar, con la mayor precisión apodíctica, que sobre la esencia de la divinidad precósmica jamás espíritu humano alguno podrá rendir cuenta. Por otra parte, en cuanto a la resolución divina que se corporiza en un universo de la multiplicidad —para librarse lisa y llanamente de la existencia—, he reflejado en metáforas su génesis, lo cual tiene que satisfacer por completo a cada ser sensato.

¿Qué se puede desprender entonces de mi metafísica? Justamente una base científica, es decir, un saber (no una fe), sobre el cual puede erigirse la más imperturbable confianza en Dios, el absoluto desdén de morir; incluso, el amor por la muerte.

He señalado, en primer lugar, que cada cosa en el universo es inconscientemente voluntad de morir. Esta voluntad de morir está, sobre todo en el ser humano, oculta en su totalidad por la voluntad de vivir, porque la vida es medio para la muerte y como tal se le presenta también claramente al más imbécil: morimos sin cesar, nuestra vida es una lenta agonía, diariamente gana la muerte en poderío frente a cada ser humano hasta que, finalmente, apaga de un soplo la luz de la vida de cada cual.

¿Pues, en buenas cuentas, sería posible un orden tal de las cosas, si el ser humano, en el fondo, en el núcleo de su esencia, no quisiera la muerte? El bruto quiere la vida como medio excelente para la muerte, el sabio quiere directamente la muerte.

Por consiguiente, sólo se ha de tener en cuenta que en lo más interno del núcleo de nuestra esencia queremos la muerte; es decir, sólo se ha de quitar el velo sobre nuestra esencia y, en el acto, aparece el amor por la muerte, esto es, la total incontestabilidad en vida o la bienaventurada y magnífica confianza en Dios.

Este desvelamiento de nuestra esencia es apoyado por una clara mirada hacia el universo, la cual encuentra, en todos lados, la gran verdad:

— que la vida es esencialmente desdicha y que se ha de privilegiar el no ser frente a ella;

luego, por el resultado de la especulación:

— que todo lo que es estaba antes del universo en Dios, dicho como metáfora, ha participado en la resolución de Dios de no ser y en la elección del medio para este objetivo.

De ello resulta:

— que nada en la vida me puede afectar, ni bien ni mal, que yo no haya elegido con toda libertad antes del universo.

Por consiguiente, una mano ajena no ocasiona absolutamente nada en mi vida de forma directa, sino sólo de modo indirecto; la mano ajena sólo ejecuta lo que yo mismo he elegido como provechoso para mí.

Si aplico ahora este principio a todo lo que me afecta en la vida, felicidad y desdicha, dolor y voluptuosidad, placer y desgana, enfermedad y salud, vida o muerte, y si he comprendido el asunto de forma clara y distinta, y mi corazón ha abrazado con fervor la idea de la redención, entonces tengo que aceptar todos los sucesos de la vida con un semblante risueño y afrontar todos los posibles acontecimientos venideros con absoluta tranquilidad y serenidad.

Philosopher, c'est apprendre à mourir: este es el quid de la sabiduría.

Quien no le teme a la muerte, penetra a una casa envuelta en llamas; quien no le teme a la muerte, salta sin vacilar a una desenfundada riada; quien no le teme a la muerte, irrumpe en una tupida lluvia de balas; quien no le teme a la muerte, emprende desarmado la lucha contra miles de titanes acorazados; —en una palabra— quien no le teme a la muerte, es el único que puede hacer algo por los demás, desangrarse por los otros, y tiene, al mismo tiempo, la única felicidad, el único bien deseable en este mundo: la auténtica paz del corazón.

Pero quien no sea capaz de soportar más el peso de la vida, debe desecharlo. Quien no pueda soportar más en el salón del carnaval del mundo o, como dice Jean Paul, en el gran cuarto de servicio del mundo, que salga por la puerta “siempre abierta” a la silenciosa noche.

Con qué facilidad cae la piedra de la mano sobre la tumba del suicida y qué difícil fue en cambio la lucha del pobre hombre que ha sabido preparar tan bien su lecho de muerte. Primero, lanzó una temerosa mirada desde lejos hacia la muerte y se apartó con espanto, luego la esquivó, tiritando, rodeándola en amplios círculos que, sin embargo, cada día se volvieron más pequeños y estrechos hasta que, al final, estrechó con sus cansados brazos el cuello de la muerte y la miró a los ojos: y ahí había paz, dulce paz.

Lo máximo que pueden llegar a hacer en Occidente los seres humanos indulgentes, clementes y afectuosos, es no lapidar el cuerpo del suicida y sentir en sí el sufrimiento del “pobre prójimo que, sin duda, había enloquecido”. En cambio, Buda, conforme al espíritu de su genial doctrina, proclamó con valentía el suicidio

como extraordinariamente meritorio, recomendándolo de forma incondicional. Sólo a sus sacerdotes les prohibió quitarse la vida, pues, de lo contrario, el universo no podría ser redimido. Por lo tanto, les exigió renunciar a la autoaniquilación como un duro sacrificio.

Cristo no ha dicho nada sobre el suicidio. Sin embargo, atendiendo a que en la mención del mal que procede del corazón del ser humano (Marcos 7.21/22), el suicidio no aparece, se puede concluir que Cristo no habría sido capaz de privar a un suicida del ilustrado reino celestial esotérico. Como se deja evidenciar, la moral cristiana no es nada más que el mandato hacia un lento suicidio, y por ello, realmente, se puede llegar a manifestar que —recurriendo además a la profetizada caída del mundo—, tanto Cristo como Buda han aconsejado el suicidio. Insisto tanto en este punto, porque, como francamente he de confesar, lo único que todavía me indigna en lo más profundo es el desalmado juicio sobre los suicidas por parte de la mayoría de los hombres, particularmente, de los curas. Quisiera, en adelante, destruir además todos los motivos fútiles que puedan amedrentar a los hombres que buscan la noche sosegada de la muerte. Y si mi confesión —que me quitaré de encima en calma la existencia, cuando mi anhelo por la muerte aumente en ínfima medida— puede tener el vigor para apoyar a cualquiera de mis prójimos en su lucha contra la vida, entonces, lo efectúo en este acto.

Quien se vista con el manto del filósofo, ha prestado juramento ante la bandera de la verdad, y en adelante, cuando sea menester servirla, toda otra deferencia, respecto a lo que sea, es una traición infame. (Schopenhauer)

Hermanos míos, salid sin temblar de esta vida, si carga con tanto peso sobre vosotros: no encontraréis ni un reino celestial ni un infierno en la tumba.

Por cierto, la filosofía inmanente también se dirige con su ética a los que están cansados de vivir y busca volver a atraerlos con amables palabras de persuasión, exhortándolos a enardecerse por el devenir universal y, mediante su sola actuación, ayudar a acele-

rar este devenir para otros; sin embargo, si incluso este motivo no actúa —cuando es insuficiente para el respectivo carácter—, entonces la filosofía inmanente se retrae en silencio y se somete al curso del mundo, el cual precisa de la muerte de este determinado individuo y por eso debe extinguirlo con necesidad: pues si sacáis al ser más insignificante del mundo, el curso del mundo será distinto a si hubiese permanecido.

La filosofía inmanente no debe sentenciar, no puede hacerlo. Ella no exhorta al suicidio, pero en obsequio a la verdad, tuvo que destruir contramotivos de enorme poder. ¿Y qué dice el poeta?

*Who would fardels bear
To grunt and sweat under a weary life,
But that the dread of something after death —
The undiscover'd country, from whose bourn
No traveller returns — puzzles the will
And makes us rather bear those ills we have
Than fly to others that we know not of? (Shakespeare)*

*(¿Quién podría tolerar tanta carga,
gimiendo y sudando, sometido a una vida penosa?
Tan sólo el temor de algo más allá de la muerte,
—aquel país ignoto, de cuyas comarcas
ningún caminante retorna— nubla la voluntad,
y más bien nos hace soportar los males que tenemos,
en vez de huir hacia otros que no conocemos.)*

Este país ignoto, cuyos misterios, dados por ciertos, lograron volver a abrir la mano de más de alguno que ya había empuñado con fuerza la daga, este país, con sus horrores, tuvo que ser aniquilado completamente por la filosofía inmanente. Hubo una vez un campo trascendente que ya no existe más. Quien esté hastiado de la vida y se plantee la pregunta: ¿ser o no ser?, ¿debería extraer todos los fundamentos a favor y en contra únicamente de este mundo? Mejor, de todo el universo: debe también considerar a sus hermanos más ofuscados, a los cuales puede ayudar, pero no confeccionándoles

zapatos ni plantando coles para ellos, sino ayudándolos a conseguir una mejor postura. Más allá del mundo, no hay ni un lugar de paz ni un lugar de tormento, sino sólo la nada. Quien ingrese a ella, no tiene calma ni movimiento, está en un estado ausente, como en el sueño, pero con la gran diferencia de que también lo que en el sueño es un estado ausente no existe más: la voluntad está aniquilada por completo.

Esto puede ser un nuevo contramotivo y un nuevo motivo: esta verdad puede hacer retroceder a unos hasta la afirmación de la voluntad, y a otros puede atraerlos poderosamente hacia la muerte. Sin embargo, la verdad jamás puede ser negada. Y si desde siempre la representación de una continuidad individual después de la muerte, en un infierno o en un reino celestial, contuvo a muchos de la muerte, la filosofía inmanente, en cambio, conducirá a muchos a la muerte. Así debe ser esto en adelante, como aquello debió ser antes, pues cada motivo que entra en el mundo, aparece y actúa con necesidad.

VIII.

PERSPECTIVA HACIA EL VACÍO

La filosofía pesimista será para el período histórico que comienza, lo que la religión pesimista del cristianismo fue para el que ha caducado.

El símbolo de nuestra bandera no es el redentor crucificado sino el ángel de la muerte con ojos grandes, plácidos y clementes, sostenido por la paloma de la idea de la redención; en el fondo, se trata del mismo símbolo.

La flor más hermosa o, mejor dicho, el fruto más noble de la filosofía de Schopenhauer es la negación de la voluntad de vivir. Se reconocerá, cada vez más, que recién en virtud de esta doctrina se puede aseverar, con propiedad, que la filosofía sustituye a la religión y se introduce en los estratos más bajos del pueblo.

¿Qué ha ofrecido la filosofía antes de Schopenhauer al corazón del ser humano, que clama con fuerza por redención? O deplorables fantasmagorías sobre Dios, la inmortalidad del alma, la substancia y asuntos accidentales; en resumen, un escollo, o análisis esmerados, muy perspicaces y del todo necesarios de la facultad cognoscitiva. Sin embargo, ¿qué pregunta el ser humano, en momentos de asombro de sí mismo, cuando la reflexión se impone y una voz triste y débil le dice:

*Vivo — y no sé cuánto;
muero — y no sé cuándo;
viajo — y no sé hacia dónde,*

según las formas subjetivas, espacio y tiempo, según la ley de la causalidad y la síntesis de una multiplicidad de la intuición? El corazón quiere tener algo a lo que se pueda aferrar, un fundamento inquebrantable en la tormenta de la vida, pan y nuevamente pan para su hambre. Debido a que el cristianismo sació el hambre, la filosofía griega tuvo que sufrir una derrota en la lucha que ejerció en su contra, pues el cristianismo entregó un fundamento inquebrantable, cuando todo titubeaba y se estremecía, y la filosofía era el teatro de un altercado infecundo y de una lucha salvaje. Así pues, a menudo los espíritus más sobresalientes, alicaídos y abatidos se lanzaron a los brazos de la Iglesia. Sin embargo, ahora ya no se puede creer más, y porque no se puede creer más, se desecha con los milagros y misterios de la religión su núcleo indestructible: la verdad de la salvación. El total indiferentismo —que Kant ha denominado muy acertadamente “la madre del caos y de la noche”— se adueña de los ánimos. Schopenhauer ha abrazado con firmeza este núcleo indestructible de la religión cristiana, llevándolo al templo de la ciencia cual fuego sagrado que irrumpirá como una nueva luz para la humanidad y se propagará por sobre todas las naciones, pues su constitución es tal que puede entusiasmar tanto al particular como a la masa y transportar sus corazones hacia ardientes llamas.

Entonces, la religión habrá cumplido con su labor y recorrido su curso: luego, puede exonerar al género conducido a la mayoría de edad y perecer en paz. Esta será la eutanasia de la religión. (Parerga y paralipómena II)

Una filosofía que quiera ocupar el puesto de la religión tiene que, ante todo, poder conceder el consuelo de la religión —el cual exalta y estimula—, que cada uno pueda ser absuelto de sus pecados y que, por su bien, una bondadosa Providencia está conduciendo a la humanidad. ¿Da la filosofía de Schopenhauer este consuelo? ¡No! Al igual que Mefistófeles, Schopenhauer se sienta en la ribera del torrente humano y llama a viva voz a los que se retuercen de dolor y claman por la redención, diciéndoles con sarcasmo: Vuestra

razón en nada os ayuda. Sólo la intuición intelectual os puede salvar, pero únicamente aquel que esté predestinado a ello por un poderío enigmático. Muchos son los llamados, pocos los elegidos. Todos los demás están condenados a consumirse “eternamente” en el infierno de la existencia. Y pobre de aquel que se imagine que puede ser redimido en la totalidad; ella no puede morir, pues su idea yace fuera del tiempo, sin la cual, nada puede cambiar.

Por cierto, todos desean ser redimidos del estado de sufrimiento y muerte: quieren, como se dice, alcanzar la gloria eterna, entrar al reino celestial, pero de ningún modo por sus propios pies, sino que quieren ser transportados hacia allá por el curso de la naturaleza. Pero esto es imposible. (El mundo como voluntad y representación II)

Yo, en cambio, recurriendo a la naturaleza, digo: quien se quiera redimir puede lograrlo siempre “por la razón y la ciencia, la suma fuerza del ser humano”. Para la individualidad real —cuyo desarrollo de ningún modo depende del tiempo— la virginidad es, con toda seguridad, el medio infalible para desprenderse del universo. Pero aquellos que ya perviven en los hijos, para los que, por ende, han desperdiciado la posibilidad de la redención en esta generación, y aquellos que, si bien aún podrían asir el medio no tienen la fuerza para ello, no han de temer y deben continuar luchando honestamente: más temprano o más tarde serán redimidos, sea antes de la totalidad o en la totalidad, porque el cosmos tiene el movimiento del ser al no ser.

Decir: “El mundo es por un azar originario”, es lo mismo que renunciar a explicarlo. La pregunta: ¿por qué la avidez tuvo la voluntad de pasar del superser hacia el ser?, es decir, la creación del universo, permanece sin respuesta. Pero suponer una trayectoria del mundo sin objetivo ni meta ni final (los puntos de quietud en el proceso repetitivo “a voluntad” caen fuera de consideración, puesto que desde el final de un proceso universal hasta el comienzo del siguiente no existe tiempo: el proceso universal, como tal, nunca finaliza absolutamente), significaría exacerbar el profundo carácter

propio de todo el desarrollo de este proceso en sí hacia un carácter enteramente cruel.

¿Qué le ha de ofrecer por consuelo al individuo —que clama por la redención del tormento de la existencia— una filosofía que se basa en tales presupuestos? Ella suelda con mano férrea al combatiente acongojado de muerte —que quiere desprenderse del universo para siempre—, a la eterna rueda giratoria “del devenir infinito”, y vierte en la herida abierta de su doloroso conocimiento que vida y sufrimiento son uno y lo mismo; en vez de ser un bálsamo, sólo son el mordaz veneno del pensamiento desconsolado que jamás podrá conseguir la total y absoluta aniquilación de su esencia, ni por sí mismo, ni en, ni con la totalidad. El estremecedor clamor que brota del combatiente: ¿Entonces, para qué este martirio *in infinitum*, sin sentido ni resultado, sin consuelo ni tregua? se extingue sin ser oído.

El ateísmo, así como lo fundamenta mi doctrina —que por primera vez lo ha fundamentado de un modo científico—, al entregar la solución al gran problema del surgimiento y significado del universo, también otorga, al mismo tiempo, la reconciliación. El ateísmo no conoce un mundo antes de este mundo y ninguno después de él. Este universo es para el ateísmo un único y grandioso proceso, el cual no es una repetición ni tendrá una repetición, pues lo antecede el superser trascendente y lo sucede el *nihil negativum*. Y esta no es una afirmación vana. La deducción es lógica de punta a cabo, y todo en la naturaleza adhiere al resultado, ante el cual es posible que un espíritu débil se derrumbe temblando; el sabio, en cambio, se estremece con júbilo hasta lo más íntimo de su alma. ¡Nada más será, nada, nada, nada!

¡Oh, esta perspectiva hacia el vacío absoluto!

Tiene que ser un principio correcto si resulta con tan poco esfuerzo, de modo espontáneo y de manera clara. Ha de ser la solución de los mayores problemas filosóficos, ante los cuales claudicaron los más geniales hombres de todos los tiempos, tras haber agotado en ellos su intelecto. Cuando Kant creyó haber comprendido la coexistencia de libertad y necesidad, a través de la distinción de un carácter inteligible y uno empírico, no le restó más que observar:

Sin embargo, el desenlace de las dificultades expuesto aquí tiene —se dirá— mucha dificultad en sí y es apenas susceptible de ser una representación clara. No obstante, ¿es cualquier otro desenlace que uno ha intentado o ha querido intentar más fácil o comprensible?

Todos tuvieron que equivocarse, pues no supieron crear ni un campo inmanente puro ni un campo trascendente puro. Los panteístas tuvieron que equivocarse, pues atribuyeron el movimiento universal efectivamente existente a una unidad en el mundo; Buda tuvo que equivocarse, pues, de forma errónea, concluyó la total autosuficiencia del individuo en el mundo, a partir del sentimiento de total responsabilidad por todas sus acciones, que de hecho existen en él; Kant tuvo que equivocarse, porque en el campo inmanente puro quiso abarcar con una mano libertad y necesidad.

Nosotros, en cambio, situamos la unidad simple de los panteístas en un campo trascendente pasado y explicamos el movimiento universal uniforme como producto de la acción de esta unidad simple precósmica; nosotros unimos la semiautonomía del individuo y el poderío del azar en el mundo —que es totalmente independiente de él—, en el campo trascendente, en la resolución uniforme de Dios de convertirse al no ser, y en la elección uniforme de los medios para efectuar la resolución. Finalmente, no unimos libertad y necesidad en el mundo, donde no hay lugar para la libertad, sino en medio del abismo que separó el campo trascendente —recuperado del ocaso a través de nuestra razón— del campo inmanente.

No hemos logrado recuperar al campo trascendente del ocaso mediante sofismas. Que este ha sido y no es más, lo hemos probado con lógica rigurosidad en la analítica.

Y ahora, póngase el consuelo, la esperanza inquebrantable, la dichosa confianza que tiene que fluir de la plena autonomía del individuo fundamentada en la metafísica. Todo lo que concierne al ser humano: necesidad, miseria, pesadumbre, preocupación, enfermedad, oprobio, desprecio, desesperación; en suma, toda la aspereza de la vida, no se debe a una providencia insondable que procura lo mejor para él de manera inescrutable, sino que él sobreleva todo esto, pues eligió todo por sí mismo, antes del universo,

como el mejor medio para la meta. Todos los golpes del destino que lo afectan los ha elegido, porque sólo a través de ellos puede llegar a ser redimido. Su esencia (demonio y espíritu) y el azar lo llevan fielmente a través del dolor y la voluptuosidad, a través de la alegría y el duelo, a través de la felicidad y la desdicha, a través de la vida y la muerte, a la redención que él quiere.

El ser humano tiene la disposición natural de personificar el destino y comprender de forma mística la nada absoluta —que le clava los ojos desde cada sepultura— como un sitio de eterna paz, como *city of peace*, nirvana: como una nueva Jerusalén.

Y Dios secará todas las lágrimas de sus ojos, y no habrá más muerte ni sufrimiento ni gritos ni dolores, pues las cosas de antes han pasado. (Apocalipsis de San Juan 21.4)

No se puede negar que la representación de un Dios Padre personal y cariñoso conmueva más al corazón humano, “esa cosa terca y pusilánime”, que el destino abstracto, y que la representación de un reino celestial —donde los individuos bienaventurados y sin pretensiones descansan en una dichosa contemplación eterna— despierte un anhelo más ardiente que la nada absoluta. La filosofía inmanente es también aquí indulgente y bondadosa. Lo medular sigue siendo que el ser humano ha superado el universo a través del saber. Si él deja el destino tal como es, o si le da de nuevo los rasgos de un padre fiel, o si deja valer la nada absoluta como meta reconocida del mundo, o si lo transforma en un jardín de eterna paz inundado de luz, todo esto es absolutamente secundario. ¿Quién quisiera interrumpir el juego cándido y seguro de la fantasía?

*Una ilusión que me hace feliz,
merece una verdad que me lance al suelo.* (Wieland)

Sin embargo, el sabio mira a los ojos, fija y alegremente, a la nada absoluta.

FUENTE:

DIE PHILOSOPHIE DER ERLÖSUNG

Prólogo

En la filosofía... (II 463)

La verdadera filosofía... (I 3)

El individuo exige... (I viii)

I. Sobre el origen del universo

Tenemos sólo un milagro... (II 83)

Desde el campo inmanente... (I 27, siguientes)

El principio fundamental que nos es tan conocido... (I 107, siguiente)

Lo bello... (II 509)

De la unidad originaria... (I 108, siguiente)

La unidad simple existió... (I 320, siguientes)

Tengo en mi obra un solo milagro... (II 570)

II. La ley universal del debilitamiento de la fuerza

Heráclito sostuvo que el conflicto... (II 498)

El movimiento del cosmos... (II 510)

El primer movimiento... (I 94, siguientes)

Hemos visto que sólo una gran ley... (I 346, siguiente)

Aquí vemos que la voluntad... (II 635)

La ley del debilitamiento... (II 510)

III. Teleología del exterminio

- La única causa final... (II 506)
- El primer movimiento ciego e inconsciente... (II 551, siguientes)
- En el reino inorgánico... (I 327, siguientes)
- He de reiterar... (II 505)
- La humanidad es, en primer lugar... (I 314, siguiente)
- Por esta razón, es completamente indiferente... (I 342, siguiente)
- La única objeción... (II 509)
- Hemos deducido en la física... (I 335, siguiente)
- Es el movimiento... (I 215)

IV. Humanidad, civilización y Estado ideal

- La política trata... (I 227)
- Cada acción del ser humano... (I 180, siguientes)
- Por ende, no reconocemos en principio... (I 199, siguiente)
- Es propio de la civilización que esta... (I 240, siguiente)
- Quien se interna en los procesos de corrupción y de muerte... (I 260, siguiente)
- Ya antes de Kant... (I 587, siguiente)
- Por lo tanto, habremos de construir un Estado ideal... (I 204, siguientes)
- Ninguna dicha ni satisfacción radica en el buen vivir... (I 308)
- Pues bien, dadles... (I 301/308)
- Ahora podemos concluir la idea... (I 210, siguiente)
- El movimiento de la humanidad... (I 215)
- Mi filosofía abarca... (II 334/I 311, siguiente)
- Podemos añadir, además... (I 344, siguiente)

V. El santo y el demonio

- Toda virtud se basa... (I 573, siguientes)
- Es completamente impensable que... (II 482, siguiente)
- Si bien también es cierto que cada acción... (I 575)
- Con otras palabras... (I 213, siguientes)
- Aquí podría parecer... (I 338, siguientes)

- Y el ser humano que ante todo ha reconocido... (I 216, siguientes)
- Hemos encontrado, más arriba... (I 131, siguientes)
- Aquellos que aguardan con certeza la redención... (I 221, siguiente)
- Quien niega la vida... (I 348, siguiente)
- En el Estado está proscrito el criminal... (I 351, siguiente)
- ¿Y debería acaso el filósofo inmanente... (I 352/II 211, siguiente)
- Sin embargo, todos los aniquilados han encontrado redención... (I 261, siguiente)

VI. Libertad y necesidad

- Es el engaño más grande... (I 44)
- Aquí surge una gran dificultad... (I 102, siguiente)
- Pareciera ahora que el ser humano... (I 176, siguientes)
- Podré, por consiguiente, ser conciso... (I 104, siguientes)
- En la vida no existe libertad... (II 506, siguiente)
- La independencia restringida, la semiindependencia... (I 352, siguientes)

VII. Apología del suicidio

- El hombre lisa y llanamente quiere la vida... (II 248, siguientes)
- Pero quien no sea capaz de soportar más el peso de la vida... (I 349)
- Lo máximo que pueden llegar a hacer en Occidente... (II 108)
- Cristo no ha dicho nada sobre el suicidio... (II 218)
- Por cierto, la filosofía inmanente... (I 349, siguientes)

VIII. Perspectiva hacia el vacío

- La filosofía pesimista será... (II 505)
- La flor más hermosa... (I 559, siguiente)
- Una filosofía que quiera ocupar el puesto... (I 600)
- Decir: "El mundo es por un azar originario"... (II 510, siguiente)
- Tiene que ser un principio correcto... (I 356, siguientes)